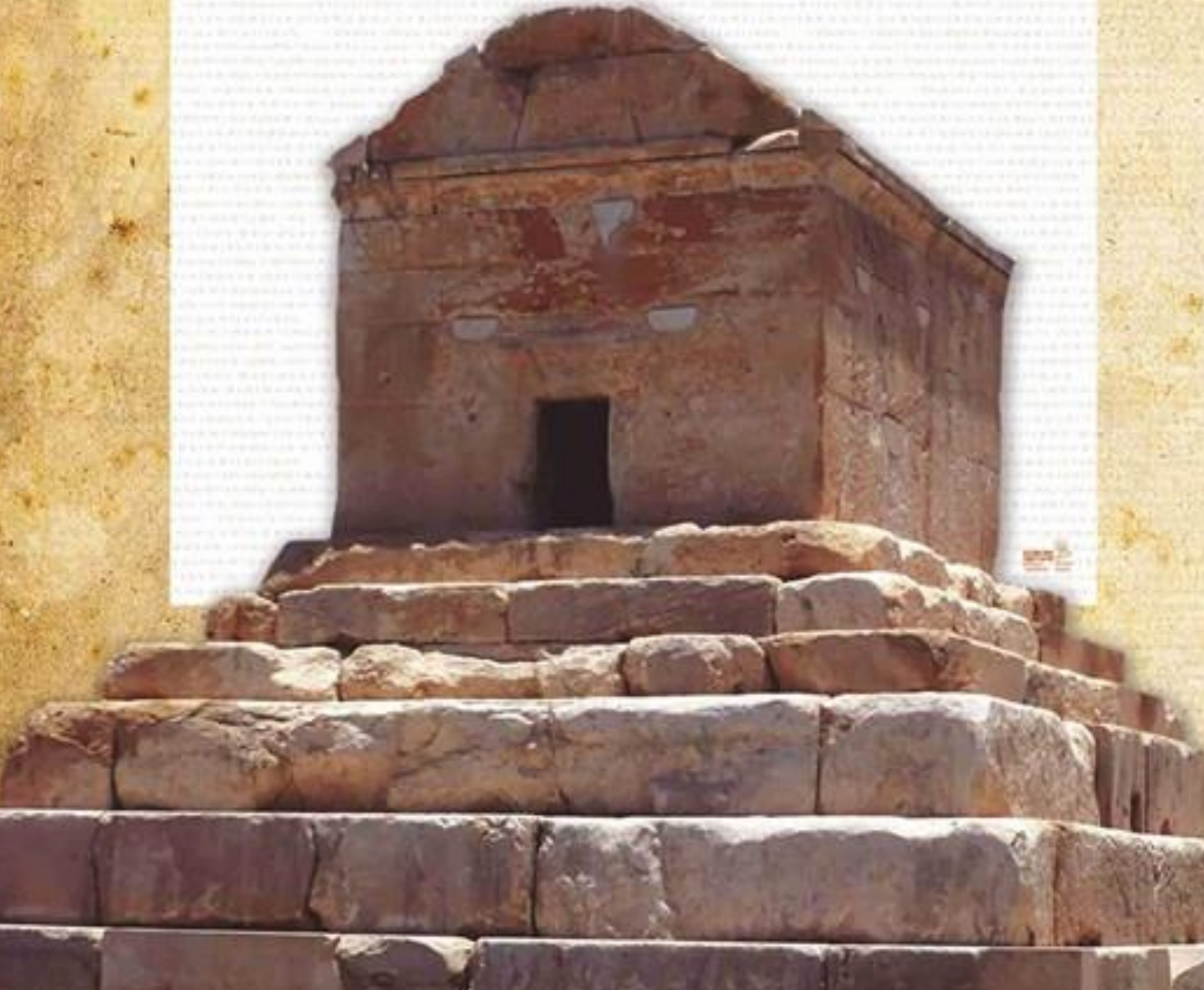
کوروش رهایی بخش

شرحی بر تاریخ تاسیس کشور ایران

دکتر شروین وکیلی



مجموعه ی تاریخ تمدن ایرانی- جلد نخست

کوروش رهایی‌بخش

(شرحی بر تاریخ تأسیس کشور ایران)

دکتر شروین وکیلی

نشانی: تهران، خیابان انقلاب، نرسیده به پیچ شمیران، کوی نوبخت،
شماره‌ی ۲، طبقه‌ی همکف؛ تلفن: ۷۷۶۰۳۲۱۲؛ همراه: ۰۹۳۵۹۵۷۲۰۰۸
shourafarin@gmail.com

کوروش رهایی‌بخش

مجموعه‌ی تاریخ تمدن ایرانی- ۱

نویسنده: دکتر شروین وکیلی

www.soshians.ir

ویراستار: علیرضا افشاری

صفحه‌آرایی: گیتی عباسی

لیتوگرافی: سحرگرافیک؛ چاپ: مهارت؛ صحافی: مهرگان

تیراژ: ۲۰۰۰ نسخه؛ نوبت چاپ: اول؛ ۱۳۹۲

(شماره‌ی صفحه در نسخه‌ی چاپی و الکترونیکی متفاوت است)

شیوه‌نامه

کتابی که در دست دارید هدیه‌ایست از نویسنده به مخاطب. هدف غایی از نوشته شدن و انتشار این اثر آن است که محتوایش خوانده و اندیشیده شود. این نسخه هدیه‌ای رایگان است، بازپخش آن هیچ ایرادی ندارد و هرنوع استفاده‌ی غیرسودجویانه از محتوای آن با ارجاع به متن آزاد است. در صورتی که تمایل دارید از روند تولید و انتشار کتابهای این نویسنده پشتیبانی کنید، یا به انتشار کاغذی این کتاب و پخش غیرانتفاعی آن یاری رسانید، مبلغ مورد نظرتان را به حساب زیر واریز کنید و در پیامی تلگرامی (به نشانی @sherwin_vakili) اعلام نمایید که مایل هستید این سرمایه صرف انتشار (کاغذی یا الکترونیکی) چه کتاب یا چه رده‌ای از کتابها شود.

شماره کارت: 6104 3378 9449 8383

شماره حساب نزد بانک ملت شعبه دانشگاه تهران: 4027460349

شماره شبا: IR30 0120 0100 0000 4027 4603 49

به نام: شروین وکیلی

همچنین برای دریافت نوشتارهای دیگر دکتر شروین وکیلی و فایل صوتی و تصویری کلاسها و سخنرانی‌هایشان می‌توانید تارنمای شخصی یا کانال تلگرام‌شان را در این نشانی‌ها دنبال کنید:

www.soshians.ir

(https://telegram.me/sherwin_vakili)

پیشکش به مادرم؛ آذردخت

و به یاد پدرم؛ انوشیروان

فهرست: صفحه

فهرست صفحه

پیش‌درآمد

۱. سی و شش قرن پیش، در حدود سال ۱۵۹۵ پ.م. شاه کشور هیتی، که مورسیلیس نام داشت، در حمله‌ی برق‌آسایی مهم‌ترین شهر میان‌رودان باستان، یعنی بابل، را فتح کرد. مردم بابل برای دفاع از شهر خود بسیار کوشیدند، اما شکست خوردند. پس از سقوط شهر، مورسیلیس بعد از چند هفته ناچار شد به کشور خویش برگردد و بابل را به حال خود رها کند. فرزندان او و هرگز نتوانستند بر بابل حکومت کنند.

سیصد و شصت و پنج سال بعد، در حدود ۱۲۴۰ پ.م. شاه مقتدر آشور، که توکولتی نینورتا نام داشت، پس از غلبه بر مقاومت شدید بابلی‌ها موفق شد این شهر را فتح کند اما او هم نتوانست بر این کشور حکومت کند و بعد از چند ماه به دنبال شورش بابلیان از این قلمرو رانده شد. نوادگان او که در سرزمینی نزدیک به بابل می‌زیستند، بارها و بارها به این شهر حمله کردند و اغلب موارد در فتح و غارت بابل کامیاب می‌شدند. اما هم‌چنان بعد از هر پیروزی با مقاومت و شورش بابلی‌ها روبه‌رو می‌شدند و از این اقلیم رانده می‌شدند. پانصد و پنجاه سال به این ترتیب سپری شد، تا آن که در ۷۰۰ پ.م. سناخریب، شاه آشور، به بابل تاخت و این شهر را تسخیر کرد. او پیش از این هم دو بار بابل را فتح کرده بود و هر دو بار به خاطر شورش مردم بابل ناچار شده بود ارتش خود را از آن منطقه خارج کند. در سومین بار، شاه خونخوار آشور از مقاومت مردم این شهر دستخوش خشمی جنون‌آمیز شد و فرمان داد تا بابل را با خاک یکسان کنند. سربازانش مسیر رود دجله را برگرداندند و این منطقه‌ی باستانی را به باتلاقی متروک تبدیل کردند. با وجود این، فرزندانش بعد از چند سال او را کشتند و شهر بابل را

دوباره بازسازی کردند و استقلال ظاهری‌اش را به رسمیت شناختند. فرزندان سناخریب تا چهل سال بر بابل فرمان راندند و در این مدت بابل چندین بار شورش کرد.

در ۵۳۹ پ.م. مردم بابل دروازه‌های‌شان را بر کوروش گشودند و شاه پارس‌ها بدون نبرد وارد شهر شد و کتیبه‌ی حقوق بشر را، هم‌زمان با متحد شدن قوم‌های مقیم ایران‌زمین، نویساند. پس از آن جانشینان کوروش تا ۲۳۰ سال بر بابل فرمان راندند. در تمام این مدت بابلیان تنها در دو نوبت زیر فرمان چهار شورشی به سرکشی پرداختند. دو بارِ آن به جنگ‌های داخلیِ ابتدای سلطنت داریوش مربوط می‌شد، و دو بار دیگرش که جای چند و چون بسیار دارد، در دوران فرزند او رخ نمود. تنها یکی از این شورش‌ها چندان جدی بود که لشگرکشی پردامنه‌ی شاهی هخامنشی (داریوش بزرگ) را ضروری ساخت. یعنی اگر سابقه‌ی هزار سال پیشِ بابل درباره‌ی مقاومت در برابر حاکمان بیگانه را با رخدادهای دوران هخامنشی مقایسه کنیم، درمی‌یابیم که بابلی‌ها بعد از ورود کوروش به این شهر جز یک بار شورشی واقعی نکرده‌اند.

تاریخ بابل پیش و پس از ورود کوروش به این شهر، متفاوت است. تا پیش از آن بابل پادشاهیِ مقتدری بود که همواره مورد تهدید پادشاهی‌های مقتدر همسایه (کاسی‌ها، آشوری‌ها، ایلامی‌ها و هیتی‌ها) قرار می‌گرفت، و در برابر فاتحان بیگانه واکنشی سخت و تند نشان می‌داد. بعد از کوروش، این شهر به یکی از پایتخت‌های دولتی جهانی بدل شد و از یک واحد سیاسی جنگجو و مهاجم و سرسخت به شهری پرجمعیت و بازرگان‌پیشه و مرکزی مهم در تولید دین و دانش دگردیسی یافت.

تنها بابل نبود که چنین تجربه‌ای را از سر گذراند. با مرور نام و تاریخ شهرهایی که کوروش گشود و فتح کرد، می‌بینیم که الگویی مشابه در تمام این شهرها و سرزمین‌ها تکرار می‌شود. شهرها معمولاً بدون مقاومت فرمان

او را گردن می‌نهند و مردم نسبت به او و فرزندانش وفادار باقی می‌مانند. تقریباً هرآنچه ما درباره‌ی «تاریخ» می‌دانیم، گذشته از دو استثنای میان‌رودان ـ ایلام و مصر، به بعد از دوران کوروش مربوط می‌شود. یعنی انبوه نام‌ها و نشان‌ها و شخصیت‌ها و اسنادی که در دست داریم، به دنیایی تعلق دارد که کوروش ردپای خود را بر آن به یادگار گذاشته است. در میان تمام این یادگارها، احتمالاً دیرپاترین و مهم‌ترین دستاورد کوروش، که سیر تاریخ جهان را به شدت تعیین کرده، کشور ایران است. کوروش آفریننده‌ی دولتی و واحدی سیاسی است که بعد از او تا به امروز دوام آورده و بارها و بارها نقشِ نیرومندترین واحد سیاسی و پهناورترین کشور روی کره‌ی زمین را بر عهده گرفته و سیر تحول دولت‌ها و تمدن‌های دیگر را دگرگون ساخته است.

۲. کشور ایران، گذشته از یک ماهیت سیاسی و دولتی در میان سایر دولت‌ها، یک پیوستار تاریخی و یک عنصر اسطوره‌شناسانه هم هست. درباره‌ی هویت سیاسی این کشور تردیدی وجود ندارد، چرا که هم اکنون کشوری به این نام وجود دارد و در سازمان ملل متحد عضویت دارد و وارث تاریخ و تمدن سرزمینی محسوب می‌شود که در اختیار دارد. اما، در ضمن، دولت ایران پیوستاری تاریخی هم هست. چرا که در زمانی به درازای بیست و شش قرن، یعنی دورانی که از عمر بیشتر تمدن‌ها و فرهنگ‌های زنده‌ی امروزین بیشتر است، وجود داشته و هویت جمعی جمعیتی بزرگ را صورت‌بندی کرده است و جریان‌های دینی، سلیقه‌های هنری، رخدادهای سیاسی، خلاقیت‌های ادبی و دستاوردهای فنی و علمی فراوانی را در اندرون خویش پرورده است. در سراسر این دوران، یا یک کشور گسترده و بزرگ ایران وجود داشته، و یا مانند چند قرن گذشته، شبکه‌ای از کشورهای وارث تمدن ایرانی در کنار هم حضور داشته‌اند. اما گذشته از تمام این‌ها، ایران یک دلالت اسطوره‌شناختی هم دارد.

کشور ایران، در کلیت سیاسی‌اش، در گستره‌ی سرزمینی‌اش، و در ظرف تاریخیِ دیرینه‌اش، شبکه‌ای پیچیده و غنی از نمادها و روایت‌ها و معانی را پدید آورده که به شکلی شگفت‌انگیز پایدار و دیرپا از آب در آمده‌اند و امروز به شکل لایه‌هایی برهم نشسته از آرا و رمزگان و باورهای گوناگون و گاه متضاد در کنار هم به بقای خود ادامه می‌دهند.

برای ما ایرانیان، که شهروندان کشور ایران هستیم و وارث آن تاریخ دیرین و اعضای آن تمدن کهن و بهره‌مندان از آن بستر اساطیری، ضرورت دارد که چند و چون این خزانه‌ی فرهنگی را بشناسیم و محتوای این میراث را نقادانه و اندیشمندانه بنگریم و هویت امروزین خویش را به شکلی خودآگاه و درون‌زاد بر مبنای پرسش‌های برآمده از این زمینه، بازتعریف کنیم.

برای دست یازیدن به این مهم، نگریستن و اندیشیدن درباره‌ی گرانیگاه‌های بنیادینِ شکل‌گیری هویت ایرانی اهمیتی بسیار دارد. تاریخ ایران زمین، سراسر ارزشمند و مهم و تعیین‌کننده است، اما در این گستره‌ی پهناور بزنگاه‌ها و چرخش‌گاه‌های مهمی وجود دارد که باید نگریسته شوند و مورد پرسش قرار گیرند. برخی از این نقاط حساس و مهم، به رخدادهایی مهیب و مرگبار مانند حمله‌ی قوم مقدونی و عرب و مغول مربوط می‌شوند و برخی دیگر به شخصیت‌هایی تأثیرگذار و تعیین‌کننده وابسته‌اند که ممکن است مانند فردوسی شخصیتی فرهنگی باشند، یا هم‌چون داریوش و شاه عباس به سپهر سیاسی تعلق داشته باشند.

احتمالاً مهم‌ترین این گرانیگاه‌های تعیین‌کننده‌ی تاریخ ایران، در میانه‌ی قرن ششم پ.م. قرار دارد و نام شخصیتی نیرومند و افسانه‌ای در میانه‌اش می‌درخشد. کشور ایران به عنوان یک واحد سیاسی در آن هنگام تأسیس

شد و کسی که این مهم را برآورده ساخت، کوروش بزرگ بود که مانند تمام شخصیت‌های بنیان‌گذار، نام و نشانش در هاله‌ای از روایت‌ها و داستان‌ها فروپوشیده شده است.

کوروش برای پژوهش‌گری که خواهانِ فهم تاریخ و هویت ایرانی باشد، شخصیتی سخت جذاب و معماآمیز است. از سویی، بدان دلیل که به زمانی بسیار کهن تعلق دارد. کوروش قدیمی‌ترین بنیانگذاری است که نظم‌های برساخته‌اش هنوز هم باقی مانده و استوار می‌نماید. تمام کشورها و واحدهای سیاسی و نظم‌های اجتماعی‌ای که امروز در گوشه و کنار می‌بینیم، قرن‌ها، و گاه هزاره‌ها بعد از کوروش تأسیس شده‌اند و بنابراین به شخصیت‌هایی تعلق دارند که نسبت به ما نزدیک‌تر هستند و منابع و اسناد فراوان‌تری درباره‌ی‌شان وجود دارد. کوروش اما به زمانی بسیار بسیار کهن تعلق دارد؛ زمانی که هنوز بودا پیامبری‌اش را شروع نکرده بود، بخش‌های مهمی از *تورات* هنوز نوشته نشده بود، و *اوستا* هنوز صورتی نهایی به خود نگرفته بود. کوروش به جهانی تعلق دارد که بزرگ‌ترین واحدهای سیاسی‌اش از استان‌های کوچکِ امروزین کوچک‌تر بودند، خط و نویسایی در بخش عمده‌ی سرزمین‌ها ناشناخته بود، پول وجود نداشت، و ترابری و بازرگانی تنها در قلمروهایی محلی و نزدیک به هم انجام می‌پذیرفت. کوروش شخصیتی تأثیرگذار و شگفت‌انگیز است که تاریخ را به دو دوره‌ی پیش و پس از خود تقسیم می‌کند، و مانند تمام شخصیت‌هایی که چنین نفوذ و تأثیری دارند، خود در دنیای پیشاکوروشی زاده و پرورده شده بود.

گُذاری که با نام کوروش مُهر خورده است، در جامعه‌شناسی تاریخی با عنوانِ دگردیسی جامعه‌ی کشاورزی ابتدایی به کشاورزی پیشرفته شناخته می‌شود. کوروش بنیادگذار دنیایی است که در آن تمرکز سیاسی غول‌آسایی در ترکیب با نخستین شکلِ دولت رفاه و اقتصاد برنامه‌ریزی‌شده‌ی دولتی پدید آمد. به خاطر

دستاوردهای او بود که نخستین دولت جهانی، نخستین شبکه‌ی بازرگانی جهانی، و نخستین خیزش چشمگیر و پرشتاب جهانی در نویسا شدن و درآمیختن نژادها و اقوام و ادیان و باورها ممکن گشت.

به خاطر همین دستاوردها، کوروش به شخصیتی اساطیری هم تبدیل شده است. حاصل کارهای کوروش چنان سترگ بود که تمام تاریخ‌نویسان، تا بیست و پنج سده بعد، او را ستودند و کردار و رفتارش را سرمشق شاهی آرمانی دانستند. در بزرگ‌داشتِ اثرگذاری این نخستین شاهِ کشور ایران، گوشزد کردن همین نکته بس که بخش عمده‌ی مردمانی که ما متمدن می‌دانیم و تاریخ‌شان را کاوش می‌کنیم، در بیست‌وپنج سده‌ی گذشته زیر تأثیر کوروش زیسته‌اند، و در جهانی که شالوده‌اش را وی ریخت تکاپو می‌کردند.

کوروش، با این تعبیر، معمایی بزرگ است. شخصیت‌های تاریخی زیادی وجود دارند که خوش‌نام و ستوده و بزرگ می‌نمایند ولی وقتی پژوهش‌گر به زندگی‌شان می‌پردازد، لکه‌هایی تیره را بر چهره‌شان تشخیص می‌دهد. با وجود این، کوروش در این میان استثناست. در سرگذشتش لکه‌ی تیره‌ای نمی‌توان یافت، و زندگی‌نامه‌اش به داستانی اساطیری می‌ماند. این، چنان غیرعادی است که ناچاریم فرض کنیم چنین تیرگی‌هایی در روایت ماجرای او هم وجود داشته، اما مردمان با مهارت و اشتیاق آن را از یادها برده‌اند. و باز این پرسش زورآور می‌شود که چرا؟ چطور شده مردمی که همگان مغلوب کوروش شدند در بزرگداشت‌اش چنان کوشیدند و او را چنان ستودند که در زمان زندگی‌اش هیچ‌جا اثری از جنبه‌های منفی شخصیتش ثبت نشد و تا بیست‌وپنج سده کسی نکته‌ی ملامت‌باری را درباره‌اش به یاد نیاورد؟

۳. آن‌گاه که طرح پرسش درباره‌ی کوروش آغاز شود، به سرعت به حوزه‌ها و زمینه‌ای دیگر نیز تعمیم می‌یابد. به راستی کوروش که بود؟ پارسی بود یا ایلامی؟ هخامنشی بود یا نبود؟ چگونه زیست و چطور موفق شد این‌گونه زندگی کند؟ قوانینی که وضع کرد چه بود؟ و خود طبق چه قواعدی می‌زیست؟ چه دین و باوری داشت و چه می‌خواست و از چه راه‌هایی برای تحقق خواستِ خویش بهره می‌جست؟ دستاورد او، به واقع، چه بود؟ و ردپاهایش را بر چه بافت‌ها و بسترهایی می‌توان بازجست؟

این پرسش‌ها و آن مسایلی که از دلِ این‌ها زاده می‌شوند، شالوده‌ی این کتاب را برساخته‌اند.

برای نخستین بار، حدود ده سال پیش بود که بخشی از این پرسش‌ها به نوشتن متنی دامن زد که بعدتر، با نام *تاریخ کوروش هخامنشی* بر تارنمای شخصی‌ام ــ و کمی بعد در تارنماهای دیگر ــ منتشر شد و در سال ۱۳۸۹ نیز به زیور طبع آراسته شد و در مدتی کوتاه با استقبال پرشور مخاطبان، چاپ نخستش به پایان رسید. از دو سال پیش که *تاریخ کوروش هخامنشی* به چاپ رسید و با نظر مساعد مخاطبان و نقدهای سازنده‌ی صاحب‌نظران روبه‌رو شد، این ضرورت احساس می‌شد که این کتاب باید بازنویسی شود و مباحثی نو در آن گنجانده شود. به این ترتیب، وقتی دوست عزیزم آقای حسین کاظمیان (مدیریت نشر شورآفرین) پیشنهاد کردند تا کتاب تجدید چاپ شود، تصمیم گرفتم یادداشت‌هایی را که طی این چند سال گرد آورده بودم به متن بیفزایم. طرح پرسش درباره‌ی کوروش و پژوهش درباره‌ی هویت او و دستاوردهایش به خصوص از ۲۰۰۵ م. به بعد با شتاب و دامنه‌ای بیشتر بین مورخان و جامعه‌شناسان تاریخ مورد توجه بوده است. از این رو، مرور آنچه در ده سال اخیر نوشته شده بود، در عمل ساختار کلی کتاب را دگرگون کرد و باعث شد تا آن اثر قدیمی را از دست فرو گذارم و به نوشتن کتابی نو درباره‌ی کوروش دست ببرم. شادمانم که اکنون، بعد از کنکاش‌های بسیار و

انتشار اسناد نویافته‌ی فراوان، می‌بینم بدنه‌ی آنچه در *تاریخ کوروش هخامنشی* نوشته بودم درست از آب درآمده و برای بخش مهمی از حدس‌های آن کتاب که زمانی جسورانه و بلندپروازانه می‌نمود، اسنادی استوار یافت شده است.

گنجاندن بحث‌های ده ساله‌ی اخیر در این کتاب، خواه ناخواه موضوع آن را تغییر داد و آن را از تک‌نگاری‌ای درباره‌ی شخصیت کوروش به پژوهشی گسترده‌تر درباره‌ی سیاست کوروش و دستاوردهای تاریخی او سوق داد. از این رو، این کتاب را باید در کنار دو اثر دیگر نگارنده درباره‌ی تاریخ عصر هخامنشیان خواند. یکی از این دو *داریوش دادگر* است که ظهور «منِ ایرانی» در دوران داریوش بزرگ را بررسی می‌کند، و دیگری *اسطوره‌ی معجزه‌ی یونانی* است، که ساختار و پیکربندی سوژه در یونانِ عصر هخامنشی را هم‌چون برابرنهادی در مقابل منِ پارسی وارسی می‌کند و چاپ جدیدش با نام و نشانی تازه عرضه خواهد شد.

بخش نخست: جای و گاه کوروش بزرگ

گفتار نخست: بستر جغرافیاییِ جمعیت

۱. جهانی که کوروش در آن زاده شد با دنیای امروزین ما تفاوتی بسیار داشت. در آغاز سده‌ی ششم پ.م. هنوز بخش عمده‌ی مساحت زمین زیستگاه مردمی بود که از کشاورزی و دام‌پروری، شهرنشینی، خط و نویسایی بهره‌ای نداشتند. در آن زمان، هر چند دو و نیم هزاره از آغاز انقلاب کشاورزی می‌گذشت و تمدن‌های نویسای دارای تاریخ مدون برای بیش از بیست‌وپنج سده بر زمین حضور داشتند، هم‌چنان بخش عمده‌ی جغرافیای انسانیِ گیتی با این مفاهیم بیگانه بودند. در ٥٥٦ پ.م. تراکم و سطح پیچیدگی تمدن‌های یکجانشین و کشاورز در چهار قلمروِ انسانی[1] به شکلی نامتعادل توزیع شده بود. در قلمروِ قاره‌ی آمریکا، زندگی کشاورزانه سابقه‌ای پانصد ششصد ساله داشت. در این قلمرو کشاورزی و رمه‌داری و شهرسازی به شکلی مستقل و جدا از سایر

---

۱. چنان که در جلد نخستِ تاریخ ایران‌زمین [زیر چاپ] به تفصیل نشان داده‌ام، در چشم‌اندازی تاریخی چهار قلمرو اصلی برای تمدن‌های انسانی را می‌توان بازشناخت: قلمرو خاوری که چین مرکز فرهنگی آن است و تمام سرزمین‌های آسیایی از هندوکوش به سمت شرق را در بر می‌گیرد؛ قلمرو آمریکا که مانند قلمرو خاوری در بخش عمده‌ی تاریخش زردپوست‌نشین بوده و آمریکای شمالی و جنوبی را شامل می‌شود؛ قلمرو آفریقا که سرزمین‌های زیر صحرای بزرگ آفریقا را در بر می‌گیرد؛ و در نهایت قلمرو میانی نیمه‌ی غربی اوراسیا و حاشیه‌ی بالای صحرای بزرگ آفریقا را در بر می‌گیرد که عمدتاً سپیدپوست‌نشین است و ایران‌زمین به لحاظ تاریخی یکی از مهم‌ترین گرانیگاه‌های فرهنگی آن است (نک: وکیلی، ١٣٨٤).

بخش‌های گیتی ابداع شده بود. در زمان مورد نظر ما، سرزمین‌هایی که با این فنون آشنا بودند مساحتی بسیار اندک را در بر می‌گرفتند و در نوار نازک آمریکای مرکزی و بخش‌های شمالی آمریکای جنوبی متمرکز بودند.

با این وجود، چنان که از سبک زندگی کشاورزانه و شیوه‌ی تولید غذای‌شان برمی‌آید، همین جاها از بیشترین تراکم جمعیت در این قلمرو برخوردار بودند. در این هنگام تمدن مکزیک و تمدن‌های پراکنده در حاشیه‌ی شمالی آمریکای جنوبی هر یک حدود یک میلیون نفر جمعیت داشتند.[۲] در این قلمرو هنوز دولت به معنای واقعی کلمه پدید نیامده بود و بخش عمده‌ی جمعیت در دهکده‌هایی کشاورز پراکنده بودند که گرانیگاه‌هایی جمعیتی را به صورت مراکز آیینی در میان خود داشت. در بقیه‌ی بخش‌های قلمرو آمریکا جمعیتی گردآورنده و شکارچی با تراکمی اندک پراکنده شده بودند. در قلمرو آفریقایی، که بخش‌های زیر صحرای بزرگ آفریقا را در بر می‌گرفت، فنون کشاورزی به تازگی از مجرای رود نیل رسوخ کرده بود. در این هنگام تقریباً تمام بدنه‌ی قلمرو آفریقا از جمعیتی پیشاکشاورزی تشکیل شده بود. تنها استثنا در این میان به سودان و اتیوپی مربوط می‌شد که دنباله‌ی مراکز کشاورزانه‌ی نیل بودند و در این هنگام بین یک تا یک‌ونیم میلیون نفر جمعیت داشتند. گذشته از آن، تنها قبیله‌های گردآورنده و شکارچی وجود داشتند که با تراکم جمعیتی اندک در گوشه‌وکنار پراکنده بودند. در قلمرو خاوری، که نیمه‌ی شرقی اوراسیا را در بر می‌گرفت، یک خاستگاه بزرگ زندگی کشاورزانه در شمال چین وجود داشت که هم‌چون مرکز صدور اصلی این سبک از زندگی عمل می‌کرد. کل قلمرو خاوری در این

---

۲. تمام آمارهای مربوط به جمعیت‌ها در این بخش از مک‌ایودی و جونز (۱۳۷۲) برگرفته شده‌اند.

هنگام در حدود بیست‌وپنج میلیون نفر جمعیت داشت که شماری چشمگیر بود و تقریباً تمام آن در همین بخش شمالی چین متمرکز شده بود. جمعیت زیاد قلمرو خاوری بیشتر مدیون مساحت بسیار و افق پهناورش بود و نه سازمان‌یافتگی اجتماعی پیشرفته یا تراکم جمعیتی زیاد. در این دوره چین هنوز در ابتدای راه ابداع دولت‌های متمرکز بود. دودمان کهن‌سال و اسطوره‌ای شانگ در این دوران خوش می‌درخشید، اما بیشتر به عنوان محوری تمدن‌ساز و فرهنگی عمل می‌کردند تا واحدی سیاسی و سازمان‌دهنده.

در تمام سه قلمروِ یادشده، جامعه‌های انسانی در سطحی مشابه از پیچیدگی به سر می‌بردند. در همه یک مرکز اصلیِ زندگی کشاورزانه وجود داشت که تراکم جمعیتی زیادی را پدید آورده بود و از این راه توسعه و صدور این سبک از زندگی را به سرزمین‌های همسایه ممکن می‌ساخت. این مرکز، اما، از نظر سازمان‌یافتگی اجتماعی در سطحی ابتدایی به سر می‌برد و دولت‌شهرهایی پراکنده را شامل می‌شد که در زمینه‌ای متقارن گسترده شده بودند و همواره بر سر منابع با هم می‌جنگیدند و بر سر منافع موضعی و تبادل تجاری به اتحاد دست می‌یافتند. دولتِ فراگیری که دامنه‌ی اقتدارش از حد چند دولت‌شهر همسایه فراتر رود هنوز وجود نداشت، و به همین دلیل هم شکلی از سازماندهی اجتماعی در کار نبود که بتواند جامعه‌های انسانی را در سطحی فراتر از قبیله‌ها و شهرها بسیج کند و ارتباط‌های‌شان را تنظیم نماید.

۲. اما در چهارمین قلمروی تمدنی وضعیت متفاوت بود. در اواسط سده‌ی ششم پ.م. پرجمعیت‌ترین واحد جغرافیای انسانی قلمرو میانی بود؛ سرزمینی که از کوه‌های هندوکوش و صحرای پهناور سیبری آغاز می‌شد و نیمه‌ی غربی اوراسیا را در بر می‌گرفت و تا حاشیه‌ی شمالی آفریقا، یعنی مصر و اطراف دریای مدیترانه، نیز

بسط می‌یافت. نیمه‌ی شرقی این قلمرو همان‌جایی بود که فنون زندگی کشاورزانه برای نخستین بار در آن پدیدار شدند. چنان‌که قابل انتظار است، پیچیده‌ترین جامعه‌های انسانی هنوز در همین منطقه وجود داشتند. در زمانِ یادشده، قلمرو میانی به دو بخشِ متمایزِ متمدن و نامتمدن تقسیم می‌شد. بخشِ متمدن نیمه‌ی شرقی این قلمرو را در بر می‌گرفت؛ یعنی، سرزمین‌های میان حاشیه‌ی غربیِ دریای سیاه و هندوکوش را در محور شرقی ـ غربی، و منطقه‌ی بین خط دریاچه‌ی خوارزم ـ دریای مازندران و آبشار اول نیل را در محور شمال ـ جنوب. در این منطقه‌ی وسیع، تمام تمدن‌های کهن‌سال اصلی قرار گرفته بودند: مصر، میان‌رودان، دره‌ی سند، فلات ایران، آناتولی و سوریه زیرواحدهایی جغرافیایی بودند که دولت‌های اصلی را در آن دوران در خود جای می‌دادند.

قلمرو میانی در این دوران گرانیگاه جمعیت جهان محسوب می‌شد. در برابر قلمرو خاوری با سی میلیون نفر، و آفریقا و آمریکای کم‌جمعیت که هر یک دو سه میلیون نفر جمعیت داشتند، بیش از شصت میلیون نفر در این منطقه می‌زیستند. این جمعیت زیاد، حدود دو برابر پرجمعیت‌ترین قلمروی دیگرِ آن روزگار، یعنی منطقه‌ی خاوری بود که مساحتش تقریباً با قلمرو میانی برابر بود. جمعیت یادشده به طور عمده در سه بخش تقسیم شده بود. یک وزنه‌ی جمعیتی بزرگِ بیست‌وپنج میلیون نفره در شبه‌قاره‌ی هند قرار داشت که بخش عمده‌ی آن ــ یعنی پانزده میلیون نفر ــ در دره‌ی سند و گنگ در شمال این سرزمین انباشته شده بود. آن‌گاه قلمرو ایران‌زمین و سرزمین‌های پیرامون آن (آناتولی و دشت آسورستان) وجود داشت که ده میلیون نفر را در خود جای می‌داد. بخش غربی قلمرو میانی، که امروز اروپا خوانده می‌شود، در آن روزگار هنوز فاقد زندگی کشاورزانه‌ی پیشرفته بود و در کل پانزده تا بیست میلیون نفر دیگر را در خود جای می‌داد. باید به این مجموعه، دو و نیم میلیون نفرِ ساکنِ مصر را نیز افزود که بزرگ‌ترین تراکم جمعیت در قاره‌ی آفریقا محسوب می‌شد، اما از نظر تمدنی بخشی

از قلمرو میانی به شمار می‌آمد. قلمرو میانی نخستین مرکزی بود که انقلاب کشاورزی در آن آغاز شده و به فرجام رسیده بود. کوروش در همین قلمرو و در قلب جغرافیایی آن، یعنی سرزمین ایلام، زاده شد.

گفتار دوم: آرایش نیروها

۱. در اواخر سده‌ی هفتم و آغازِ سده‌ی ششم پ.م. چهار دولت پادشاهی اصلی وجود داشتند که ستون فقرات نظم سیاسی در قلمرو میانی محسوب می‌شدند. جنوبی‌تر از همه مصر بود، که در این هنگام فراعنه‌ی دودمان سائیس بر آن حاکم بودند. این دولت حدود دو و نیم میلیون نفر مصری را در بر می‌گرفت و قلمرویش از صحرای سینا تا بیابان‌های لیبی و از دریای مدیترانه تا آبشار اول نیل گسترده شده بود. مصر، با حدود یک میلیون کیلومتر مربع وسعت، بعد از پادشاهی ماد پهناورترین دولتِ روی زمین محسوب می‌شد. ساکنان این قلمرو همگی به نژاد آمیخته‌ای تعلق داشتند که از ترکیب سیاه‌پوستان حامی و مهاجران سامی‌نژاد پدید آمده بود. زبان‌شان مصری بود و خدایان جانوریِ باستانی مصر را در نظام طبیعت‌گرا و به نسبت ابتدایی خویش می‌پرستیدند.

مصریان در این هنگام وارث کهن‌ترین دولتِ راستین روی زمین بودند و بدان می‌بالیدند که سرزمین‌شان نخستین شکل از دولت پادشاهی را در ابتدای هزاره‌ی سوم پ.م. پدید آورده است. در میان سرزمین‌های همسایه، به ویژه در آن‌سوی مدیترانه و در چشم مهاجران یونانی نوآمده، مصریان نماد خرد و دانش باستانی بودند و تمام سرزمین‌های اطراف مدیترانه را وام‌دار فرهنگ خویش ساخته بودند.

همسایه‌ی شمالی و شرقی مصر، بابل بود. دولتی کهن‌سال که وارث تمدن باستانی سومر محسوب می‌شد و پایتختش شهر بابل، با پنجاه تا صد هزار نفر[۳] ساکن، پرجمعیت‌ترین شهر میان‌رودان بود. سابقه‌ی این شهر به عنوان پایتخت و مرکز قدرت سیاسی و دینی در آن هنگام به بیش از هزار سال بالغ می‌شد. بابل کل منطقه‌ی میان زاگرس و دریای مدیترانه را در اختیار داشت و بر میان‌رودان باستان تا مرزهای آناتولی مسلط بود. مساحت این کشور به ۷۷۰ هزار کیلومتر مربع بالغ می‌شد. در آن هنگام پادشاهانی سامی‌نژاد بر آن فرمان می‌راندند و رعایای‌شان هم قبایلی کلدانی و آرامی بودند که با مهاجران آریایی و بازماندگان تمدن کهن سومر ترکیب شده بودند. زبان‌شان اکدی بود و به همان دین چندخداییِ باستانیِ سومری پایبند بودند، که در طی هزار سال گذشته رنگ و لعابی اکدی و سامی به خود گرفته بود. پادشاهی بابل در آن هنگام حدود سه میلیون نفر جمعیت داشت. هسته‌ی مرکزی این واحد سیاسی، میان‌رودان بود که جمعیتش به دو میلیون نفر بالغ می‌شد.[٤]

---

۳. جمعیت بابل را در میانه‌ی قرن ششم پ.م. تا ۳۵۰ هزار نفر هم تخمین زده‌اند (Sharma, 2004: 19). اما در سال‌های اخیر گرایش به برآوردهای پایین‌تری افزایش یافته است و امروز توافقی نسبی بر حدود پنجاه هزار تن (De ligt, 2013: 149-150) وجود دارد. با این توضیح که طبق این تخمین، تقریباً همه‌ی جمعیت‌های تبعیدیِ کوچانده‌شده به بابل (از جمله یهودیان) که خود به چند ده هزار تن بالغ می‌شده‌اند، در روستاهای اطراف بابل و نه در خود این شهر استقرار یافته بوده‌اند.

٤. مک‌ایودی و جونز، ۱۳۷۲: ۲۰٦.

این هسته‌ی مرکزی واحدهای جمعیتی‌ای را در حواشی خود در بر می‌گرفت. این واحدها در سرزمین‌های پست بین میان‌رودان و دریای مدیترانه پراکنده بودند؛ یعنی سرزمین آسورستان، که امروزه کشورهای سوریه و اردن و لبنان و فلسطین در آن قرار دارند، در این هنگام تابع بابل محسوب می‌شدند.[۵] ترکیب جمعیتی مردمان در این بخش‌های پیرامونی چنین بود: دویست هزار نفر فنیقی که ماهرترین دریانوردان روزگار خود بودند و در دولت‌شهرهایی تقریباً مستقل در کرانه‌ی شرقی مدیترانه می‌زیستند. این مردم همسایه‌ی سوری‌هایی بودند که بازمانده‌ی آشوریانِ باستان و تابعان ایشان محسوب می‌شدند و حدود شش‌صد هزار تن جمعیت داشتند.[۶] این مردم اصل و تباری سامی داشتند و بیشترشان بازمانده‌ی قبایلی بودند که از جنوب به آن منطقه کوچیده بودند و با قفقازی‌های هوری درآمیخته بودند.

با وجود کوچ‌های پیاپی قبایل سامی از جنوب و آریایی‌ها از شمال، هم‌چنان بخش مهمی از ساکنان ساحل شرقی مدیترانه به نژاد قفقازی ـ مدیترانه‌ای[۷] تعلق داشتند. این مردم به احتمال زیاد از ابتدا بومیِ این منطقه

---

5. Ahlström, 1993.

٦. مک‌ایودی و جونز، ۱۳۷۲: ۱۸۸.

7. قفقازی‌ها یا مدیترانه‌ای‌ها جمعیتی سپیدپوست هستند که بومیان اولیه‌ی منطقه‌ی پیرامون مدیترانه و آسورستان و آناتولی بوده‌اند و احتمالاً نخستین سازندگان تمدن ایلامی و سومری نیز بدان تعلق داشته‌اند. در دوران کلاسیک جمعیت ایشان بیشتر در حاشیه‌ی دریای مدیترانه پراکنده بود و از این رو گاه ایشان را مدیترانه‌ای می‌خوانند. از سوی دیگر، بقایای زبان ایشان امروز بهتر از هر جا در منطقه‌ی قفقاز باقی مانده و از همین رو برخی از منابع آنان را قفقازی نامیده‌اند. از آنجا که در دوران باستان زبان شاخص بهتری برای تعیین جمعیت‌های انسانی بوده، من نیز کلمه‌ی قفقازی را به کار می‌گیرم، با این گوشزد که منظورم از این کلمه ارتباطی با کاربردِ قدیمیِ Caucasian (قفقازی) در زبان‌های اروپایی ندارد که بر نژاد آریایی دلالت می‌کرده و امروز نیز دلالت خود را در زبان عامیانه به معنیِ «سپیدپوست» حفظ کرده است. یعنی عبارت قفقازی برای نامیدنِ گروهی نژادی ـ زبانی به کار می‌گیرم که به

بوده‌اند و تمدن‌های عصر باستان یونان و کرت آفریده‌ی ایشان بوده است. این مردم به خصوص در فلسطین امروزین دست بالا را داشتند، چرا که پس از هجوم خونینِ قبیله‌های آریایی به بالکان و یونان، و پس از آن که توسط رامسس‌های مصری پس زده شدند، از آن‌جا به این منطقه کوچیدند.

این مردم فلسطینی خوانده می‌شدند که نام خود را از یکی از قبایل مدیترانه‌ای به نام پِلِست‌ها گرفته بودند. در این هنگام حدود سیصد هزار تن جمعیت داشتند و مهم‌ترین دشمنان‌شان قبیله‌های سامی یهودی بودند که از مصر به آن‌جا کوچیده بودند و حدود دویست هزار تن را شامل می‌شدند.[۸] باید به این شمار، چهل تا شصت هزار تن یهودی دیگر را نیز افزود که پس از سرکوب قیام یهودیه توسط نبوکدنصر دوم به اطراف بابل کوچانده شده بودند. نبوکدنصر دوم که از ٦٠٤ تا ٥٦٠ پ.م. بر این سرزمین حکومت می‌کرد، همان شاهی بود که بابل را به یکی از نیرومندترین دولت‌های عصر خود تبدیل کرد.

بابل، گذشته از این، در شبه‌جزیره‌ی عربستان نیز صاحب نفوذ بود. عربستان با وجود سطح تمدنی پایین و سابقه‌ی فرهنگی اندکش، از مساحتی بزرگ برخوردار بود و خاستگاه نژاد سامی محسوب می‌شد. در تمام این دوران، شبه‌جزیره‌ی عربستان یک مرکز مهم تولید و صدور جمعیت بود و در زمان مورد نظر ما نیز نزدیک به یک میلیون نفر جمعیت داشت که نیمی از آن در یمن می‌زیستند.

یکی از شاخه‌های زبان‌های قفقازی ــ مثل هوری، اورارتی، گوتی، لولوبی، سومری (؟)، ایلامی (؟) و در دوران ما، گرجی ــ سخن می‌گفته‌اند.

۸. مک‌ایودی و جونز، ۱۳۷۲: ۱۹۳.

همسایه‌ی شمالی بابل، دولت لودیه بود که به نسبت نوپا محسوب می‌شد و بخش مهمی از فلات آناتولی را در اختیار داشت. این دولت در واقع وارث پادشاهی نیرومند هیتی بود که برای چهار سده همین منطقه را در اختیار داشت. پس از نابودی دولت هیتی در ۱۲۰۰ پ.م. و ظهور قدرت آشور، در این قلمرو دولت متمرکزی وجود نداشت، و قلمرو هیتی به امیرنشین‌هایی و دولت‌شهرهایی تجزیه شده بود. تا آن که در اسناد آشوری سده‌ی هفتم پ.م. سخن از شاهی به نام گوگو از کشور لودو به میان آمد. این شخص به احتمال همان گیگ یا گوگس بوده که احتمالاً بین سال‌های ٦٨٧ تا ٦٥٢ پ.م. بر این سرزمین حکومت می‌کرد. بنابراین زایش دولت لودیه ناشی از ضعف دولت آشور در واپسین سال‌های حضورش بر صحنه‌ی تاریخ بود. این شخص، مؤسس دودمان مورمنادهاست که گذشته از دودمان‌هایی اسطوره‌ای، مانند هراکلیدها و تانتالیدها، نخستین دودمان تاریخی این قلمرو است.

لودیه کشوری به نسبت کوچک بود و دست بالا هفتصد هزار کیلومتر مربع را در بر می‌گرفت. با وجود این، مردمی بسیار در آن ساکن بودند و جمعیتش به سه میلیون نفر بالغ می‌شد. این سرزمین جمعیتی آمیخته از مردم قفقازی و آریایی را در خود جای می‌داد. بومیان اصلی این قلمرو قفقازی‌هایی بودند که در میانه‌ی هزاره‌ی دوم پ.م. با مهاجران آریایی درآمیخته بودند و مردم نوهیتی را پدید آورده بودند. نیرویی که پادشاهی هیتی را در اواخر هزاره‌ی دوم از میان برد موج مهاجرانی بود که پس از سکونت در این قلمرو با نام فریگی و یونانی شهرت یافتند. جمعیت یونانیان که در سواحل غربی اژه ساکن شدند به دویست و پنجاه هزار تن می‌رسید. فریگی‌ها به سرعت با نوهیتی‌ها ترکیب شدند و روی هم رفته حدود سه میلیون نفر جمعیت داشتند که دو سوم‌شان در قلمرو پادشاهی هیتی و بقیه در ماد می‌زیستند.

مهم‌ترین رقیب و همسایه‌ی بابل و لودیه، پادشاهی ماد بود که مقدمه‌ی نخستین دولت فراگیر ایرانی محسوب می‌شد. پس از میان‌پرده‌ی سده‌ی شانزده و هفده پ.م. که دولت‌های آریایی هیتی و میتانی بر صحنه‌ی تاریخ پدیدار شدند، ماد نخستین دولتِ مقتدر آریایی بود که بعد از وقفه‌ای هفتصد ساله بر صحنه‌ی سیاست جهان پدیدار می‌گشت. مادها همان مردمی بودند که آشورِ سهمگین و ویرانگر را از میان برداشتند. هسته‌ی مرکزی دولت‌شان از اتحادیه‌ی قبایلی ایرانی‌زبان تشکیل شده بود که به روایت هرودوت[9] از شش قبیله به نام‌های بوساها، پارتاکناها، استروخاها، مغ‌ها، آریزانتی‌ها و بودی‌ها تشکیل می‌شدند.[10] این مردم از شمال و شرق به کوه‌های آذربایجان و کردستان کوچیده و در سرزمینی که از دیرباز به مردم قفقازی نژادِ گوتی تعلق داشت، جای‌گیر شدند. جمعیت‌شان به تدریج با گوتی‌ها درهم آمیخت و برای نخستین بار زیر پرچم دیاآوکوی مادی گرد هم آمدند و به مقاومت در برابر حمله‌ی آشوریان پرداختند. اما در نخستین تماس‌ها شکست خوردند و خودِ دیاآوکو به آشور تبعید شد. شاه بعدی این اتحادیه فرورتیش بود که به شکلی موفقیت‌آمیز در برابر آشوریان قد علم کرد. فرزندش، هووخشتره، مؤسس راستین پادشاهی بزرگ ماد است و همان کسی است که آشور را شکست داد و نینوا را با خاک یکسان کرد.

---

۹. به روش مرسوم خود، در تمام موارد نام و نشان‌ها را به همان شکلی که در زبان مرجع‌شان وجود داشته نقل خواهم کرد، مگر آن که نامی (مثل مردوک بلدان به جای مردوک اپلی‌ایدینا و سناخریب به جای سین‌آخه‌اریبا) با شکلی خلاصه‌شده در منابع تخصصی جا افتاده باشد، و یا اسمی مثل هرودوت (به جای هرودوتوس) یا کرزوس (به جای کرویسوس) در منابع پارسی از حدی بیشتر تثبیت شده و به چشم پارسی‌زبانان آشنا بنماید.

۱۰. هرودوت، کتاب نخست، بند ۱۰۱.

در سده‌ی ششم پ.م. پادشاهی ماد بزرگ‌ترین دولت روی زمین بود. بخش مهمی از قلمرو باستانی شمال ایلام، یعنی همان گوتیومِ باستانی، هسته‌ی مرکزی سرزمین ماد محسوب می‌شد. مادها با شکست دادن دشمنان دیرینه‌ی آشور، یعنی مانناها و اورارتوها و متحد شدن با ایشان، بخش‌های باقی‌مانده از تمدن‌های قفقازی را در خود جذب کردند. به این ترتیب، قلمروشان تا مرزهای لودیه پیشروی کرد و نیمه‌ی شرقی آناتولی را نیز در بر گرفت.

چنان که از شواهد برمی‌آید، مادها وارث اقتدار ایلامیان در بخش‌های مرکزی و شرقی ایران‌زمین نیز بوده‌اند. با وجود این، احتمالاً امیرنشین‌های آریاییِ این ناحیه موقعیتی هم‌چون دولت‌هایی متحد داشتند و بخشی اداری از دولت ماد محسوب نمی‌شدند. به هر صورت، دایره‌ی اقتدار پادشاهی ماد در سرزمین‌هایی با وسعت دو و نیم میلیون کیلومتر مربع گسترش یافته بود و بیش از چهار میلیون نفر را در بر می‌گرفت. هرچند بخش‌هایی از این قلمرو وسیع احتمالاً خراج‌گزاران و دولت‌های مستقل تابع بوده‌اند، و نه بخش‌های تنیده‌شده در دیوان‌سالاری دولت ماد.

۲. نیمه‌ی نخست سده‌ی ششم پ.م. در نظم و صلح و آرامشی به سر آمده بود که دستاورد تعادل قوا در میان این چهار پادشاهی اصلی بود. پیش از این دورانی مشابه از نظم و ثبات در میانه‌ی هزاره‌ی دوم پ.م. در همین زمینه رخ نموده بود و آن بار نیز پادشاهی‌هایی با آرایشی کمابیش مشابه بر صحنه حضور داشتند. در آن هنگام پادشاهی هیتی در آناتولی، پادشاهی بابل در میان‌رودان، پادشاهی ایلام در فلات ایران و پادشاهی مصر در آفریقا به تعادلی مشابه دست یافتند و از مجرای عهد و پیمان‌های استوار و ازدواج‌های درباری صلح و ثبات را

برای سه نسل از اتباع‌شان به ارمغان آوردند. آن‌بار نیز، دو دولت آریایی (هیتی و میتانی) به همراه ایلام، بابل (با دودمان مسلط کاسی‌هایش که از آن‌سوی زاگرس آمده بودند) و مصر بر صحنه حاضر بودند. نظم مربع یادشده در سده‌ی دوازدهم پ.م. با هجوم قوم‌های سامی از جنوب و بقایای قفقازی‌ها از شمال فرو پاشید و هرج و مرج بزرگی را به بار آورد. وقتی گرد و غبار این آشوب فرو خفت، بار دیگر عنصر سامی بر صحنه چیره شده بود. نیرومندترین قدرتی که از این میان سر بیرون کشید آشور بود که فنون رزمی هیتی‌ها را با نظام ارتشی چندلایه‌ای میتانی ترکیب کرد و با قبیله‌های سامی نوآمده تقویت شد. آشور برای حدود شش سده، هم‌چون نیرویی متجاوز و خطرناک، به همراه رقیب زورمندش ایلام بازیگر اصلی قلمرو میانی بود. کاسی‌های بابلی به زودی در برابر این نیروی جدید رنگ باختند و بقایای بازمانده از هیتی‌ها در آناتولی و سوریه نیز مقهورِ آن شدند.

آشور، با وجود اقتدار نظامی‌اش، از همان آغاز ساختار سیاسی و اجتماعی شکننده‌ای داشت و به همین دلیل هم تاریخش در طی این شش سده گسسته است و دوره‌هایی دست بالا صد ساله از اقتدار و انسجام را در بر می‌گیرد که با وقفه‌هایی گاه چهل ساله از آشوب و انحطاط دنبال می‌شوند. در این دوره‌های هرج و مرج درونی، کشمکش‌های درباری و گاه حضور نیروهای مهاجم در مرزهای آشور آن را از مرتبه‌ی ابرقدرتی در صحنه‌ی جهانی به مکانی فروپایه‌تر از پادشاهی‌های همسایه فرو می‌کاست.

در این نظم سیاسی جدید، آشور (وارث هیتی و میتانی و بابل) در مرکز صحنه، و پادشاهی‌های ایلام و مصر و ماننا و اورارتو با موضع دفاعی در پیرامون قرار گرفته بودند. این نظم تا زمانی دوام آورد که بابلیان به اتحادی محکم با ایلامیان دست یافتند، که خود با قبیله‌های نورسیده‌ی آریایی تقویت شده می‌شدند. به این ترتیب، سرزمین باستانی گوتیوم که با قبیله‌های ماد درآمیخته بود، سپر اصلی دفاع در برابر آشور شد. وقتی نینوا سقوط

کرد، ماد به پادشاهی بزرگی تبدیل شد که وارث ایلام بود و در عین حال پادشاهی‌های قفقازیماننا و اورارتو را نیز در خود ادغام کرده بود.

چهار پادشاهی بزرگی که پس از نابودی آشور بر صحنه باقی ماندند، با الگویی که پیش از ظهور آشور نیز تجربه شده بود، با یکدیگر ارتباط برقرار کردند. این ارتباط به طور خاص به عهد و پیمان‌هایی برای حفاظت از راه‌های تجاری و دفاع در برابر قوم‌های کوچگردِ مهاجم مربوط می‌شد، و این‌ها عهدهایی بودند که با ازدواج‌های بین دودمان‌های سلطنتی و بر تخت نشستن پادشاهانی دورگه استوار می‌شدند.

در اواخر سده‌ی هفتم و اوایل سده‌ی ششم پ.م. دولتِ بزرگ ماد، به ویژه در این عهدها و ازدواج‌های سیاسی، محور محسوب می‌شد. وقتی مادها و لودیایی‌ها در ربعِ آغازین سده‌ی ششم با هم جنگیدند، خورشیدگرفتگی مشهوری روی داد که به خشم خدایان و نارضایتی‌شان از این نبرد تعبیر شد و بنابراین دو کشور به صلحی دست یافتند که «صلحِ کسوف» نامیده شد. برای تضمین این آشتی آرشتیاک، که پسر بزرگ و ولیعهد شاه ماد بود، آریانا، دختر آلیاتس شاه لودیه، را به زنی گرفت. اندک زمانی بعد آلیاتس درگذشت و کرزوس را بر تخت باقی گذاشت که به این ترتیب با دودمان ماد پیوند یافته بود.[۱۱]

از سوی دیگر، مقتدرترین شاه دودمان نوی بابلی، یعنی نبوکدنصر دوم (۶۳۰ ـ۵۶۲ پ.م.) نیز زنی از دربار ماد را به عنوان ملکه به بابل برده بود و او کسی نبود جز آموتیس، دختر هووخشتره‌ی بزرگ، که آشور را

۱۱. هرودوت، کتاب نخست، بند ۷٤.

نابود کرده بود.[12] از کتاب ارمیای نبی و هم‌چنین متن‌های متأخرتری مانند *کوروش‌نامه‌ی* کسنوفون برمی‌آید که پادشاهی ماد ارتباطی مشابه را با قلمروهای درونی خود نیز برقرار کرده بود. مثلاً در این دو منبع اشاره‌های زیادی به شاه اورارتو و شاهماننا و شاه پارس وجود دارد که خراج‌گزار شاه ماد بوده‌اند.[13] چنان که تاریخ‌نویسان یونانی روایت کرده‌اند کوروش بزرگ که فرزند شاه انشان، کمبوجیه‌ی اول، بود خود خون سلطنتی ماد را در رگ‌هایش داشت و مادرش ماندانا دختر آرشتیاک بود.[14]

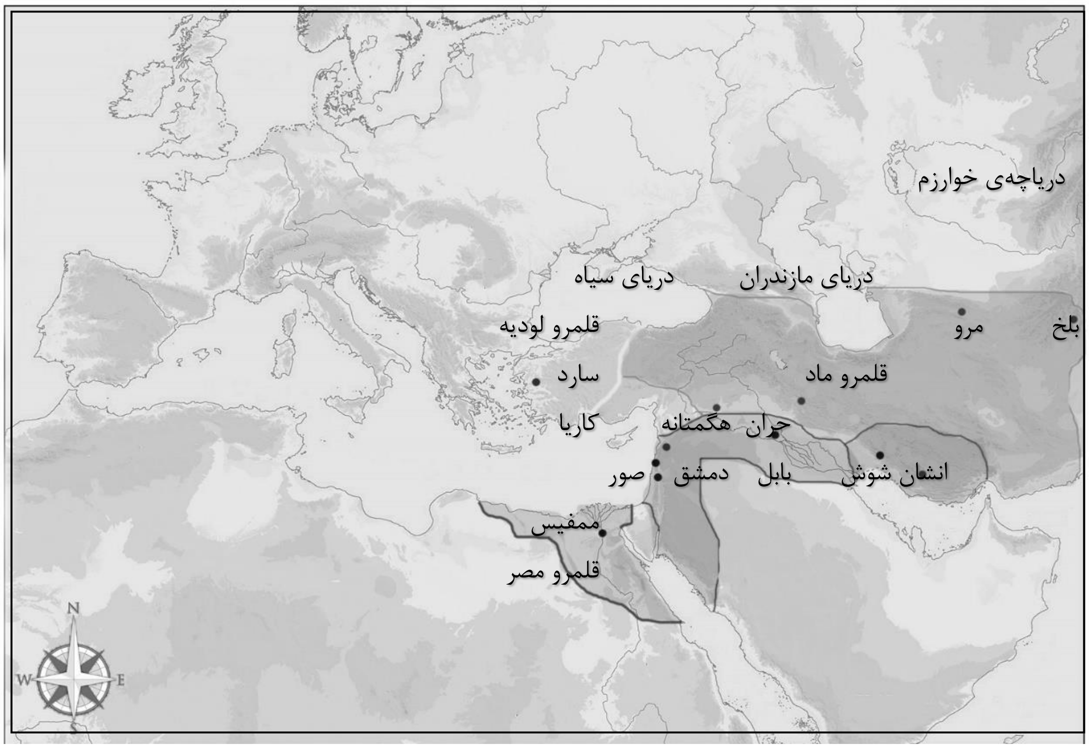
به این ترتیب، چنین می‌نماید که سیاستِ باستانی دودمان‌های آریایی کهنی که در قرون شانزدهم تا سیزدهم پ.م. از راه ازدواج سیاسی به وحدت و ثبات سیاسی دست می‌یافتند، به ویژه از سوی دربار ماد که بزرگ‌ترین دولت آن زمان کره‌ی زمین بود، با موفقیت به کار گرفته شده باشد. نتیجه‌ی این سیاست، آن بود که پس از واپسین دهه‌ی سده‌ی هفتم پ.م. که بابل و مصر بر سر سوریه، و ماد و لودیه بر سر قفقاز با هم جنگیدند، جنگ مهمی بین این چهار کشور رخ ندهد و تقریباً برای پنجاه سال صلح در قلمرو میانی برقرار شود.

---

12. Zadock, 1976:61-78.

۱۳. کسنوفون، کتاب سوم، فصل ۱.

۱۴. هرودوت، کتاب نخست، بند ۱۰۷ و کسنوفون، کتاب نخست، فصل ۳.



واحدهای سیاسی قلمرو میانی در آغاز سده‌ی ششم پ.م.

بخش دوم: کوروش انشانی پارسی

گفتار نخست: پارسیان

۱. کوروش بزرگ دولتی را تأسیس کرد و نظمی را بنیان نهاد که بعد از آن تا بیست و پنج قرن بعد با نام پارسی شناخته می‌شد. پارسی نامی است که طی دو و نیم هزاره‌ی گذشته، با بیشترین بسامد برای اشاره به کوروش و دستاوردهایش مورد استفاده قرار گرفته است. در این مدت دولتی، سرزمینی، اندیشه‌ای، دینی و نظامی اخلاقی وجود داشته که در پیوند با نام پارس‌ها شناخته می‌شده است. از این رو، نخست باید به این پرسش بپردازیم که پارس‌ها چه کسانی بودند و از کجا می‌آمدند؟

موجی از مهاجرت آریاییان که در سده‌ی دوازدهم و سیزدهم پ.م. آغاز شده بود، قبایلی خویشاوند و پرجمعیت را به ایران‌زمین سرازیر کرد که به سبک کوچ‌گردی روزگار می‌گذراندند. این قبایل سوارکار، گله‌دار و متحرک بودند و نظم اجتماعی مبتنی بر کوچ‌گردی سواره را به تازگی پدید آورده بودند. قبایل ماد و پارس، ساکنان آریایی‌تبار ایران شرقی، و کوچگردانِ مستقر در حاشیه‌ی شمالی و شرقی ایران‌زمین که سکاها مشهورترین نمودهایش هستند، خیزابه‌هایی نمایان در این موج انسانی بودند.

می‌توان بر اساس متن‌هایی که از این دوران بازمانده‌اند، سلسله‌مراتب سازمان‌یافتگی اجتماعی این قبایل را بازسازی کرد. فرای بر اساس داده‌های برآمده از *اوستا*، نبشته‌های هخامنشی و متن‌های یونانی نشان داده که

ساختاری لایه لایه و مبتنی بر خویشاوندی در این قبایل رواج داشته است.[15] این نظم چهار لایه‌ی نْمانَه (خانوار، خانمان)، ویس (عشیره، روستا)، دَنتو (قبیله، سکونت‌گاه) و دَهیوم (نژاد و قوم، سرزمین) را در بر می‌گرفته است. این نظمی است که در متن‌های اوستایی و هخامنشی بعدی به شکلی یکسان دیده می‌شود و بنابراین شواهدی از ایران شرقی و غربی در دست است که جمعیت آریاییِ ساکن در ایران‌زمین خویشتن را به این ترتیب سازماندهی می‌کرده‌اند.

از دید هرودوت پارس‌ها ده قبیله‌ی اصلی داشتند که برخی از آن‌ها هنگام شورش کوروش بر مادها با او همراه شدند. از دید کسنوفون شمار این قبیله‌ها دوازده‌تا بوده است.[16] این مفهوم قبیله‌ی مورد نظر متن‌های یونانی، که در یونانی گِنوس (γενοσ) خوانده می‌شود، احتمالاً با دَنتوی پارسی باستان و زَنتومِ اوستایی همتاست. این قبیله‌ها بنا بر فهرست هرودوت عبارت بودند از پانتالیائیوی، دِروسیائیوی و گِرمانیوی، که کشاورز بودند، دائیوی، ماردائیوی، دروپیکان‌ها و ساگارتیان‌ها، که کوچ‌گرد بودند، و مارفیان‌ها، ماسپیان‌ها و پاسارگادها که از همه بزرگ‌تر و نیرومندتر بودند و پاسارگادها در میان‌شان اشرافی محسوب می‌شدند.[17]

نام‌هایی که هرودوت به دست داده است، احتمالاً نگارش یونانی‌شده‌ی این نام‌هاست: پنتالی‌ها، دِروزی‌ها، کرمانی‌ها، داهَه‌ها، مَردها، دروپیکی‌ها، اسکَرتیَه‌ها، مارفی‌ها، ماسپی‌ها و پاسارگادها. این نام‌ها را باید با قبایلی پارسی مانند یائوتیَه‌ها و ماچیَه‌ها جمع بست که داریوش بزرگ در کتیبه‌ی بیستون به آن‌ها اشاره کرده و ممکن

---

15. Frye, 1962.

۱٦. کسنوفون، کتاب نخست، فصل ۲.

۱۷. هرودوت، کتاب نخست، بندهای ۱۲٤ و ۱۲۵.

است جزئی از این قبیله‌ها محسوب شوند، یا قبیله‌های پارسی متمایزی بوده باشند.

در میان این نام‌ها، برخی برای ما شناخته‌شده‌تر از بقیه هستند. ساگارتی‌ها، که در کتیبه‌ی بیستون با نام اسکرتیه به آن‌ها اشاره شده، قبیله‌ی بزرگ و کوچ‌گردی بوده‌اند و بر اسب سوار می‌شده‌اند اما زین‌افزار چندانی نداشته‌اند و به روایت هرودوت جنگاوران کمنداندازشان شهرت زیادی داشته‌اند. این مردم در عصر سلطه‌ی آشور در زاگرس می‌زیستند و احتمالاً نام استان آشوری زیکرتو (زاگرسِ امروزین) به محل زندگی ایشان مربوط بوده باشد. این منطقه میانِ اردلان و قزوین امروزین قرار داشته است. رمه‌دار بودن این مردم باعث می‌شده تا بتوانند در مسافت‌هایی طولانی کوچ کنند. به همین دلیل هم به تدریج زیر فشار آشوری‌ها به جنوب و شرق رانده شدند. در زمان آغاز زمام‌داری داریوش، این مردم در برابرش سرکشی کردند و به استان کرمان تبعید شدند. از سوی دیگر این استان نام خود را از قبیله‌ی کرمانی‌ها گرفته است که هرودوت با شکل یونانی‌شده‌ی گرمانیوئی از آن‌ها نام برده و ادعا کرده که از دورترین زمان‌ها به سبک زندگی کشاورزانه روی آورده بودند.

در مورد مَردها در این حد می‌دانیم که ساکن پارس بوده‌اند و به راهزنی و غارتگری شهرت داشته‌اند. با وجود این، مردمی شجاع و جنگجو بودند. یکی از نام‌هایی که در عصر هخامنشی زیاد تکرار می‌شود مردونیه است که به ریشه‌ی نام این قبیله اشاره دارد. در زمان سلطنت خشایارشا یکی از سرداران مشهور ایرانی در یونان مردونیه نام داشت که نزد مردم این منطقه به شجاعت و دلیری مشهور بود.

داهه‌ها هم قبیله‌ای کوچ‌گرد و نیرومند بودند که در ایران شرقی می‌زیستند و به روایت کتسیاس کوروش در نبرد با ایشان جان خود را از دست داد. این مردم احتمالاً با سکاها پیوند داشته‌اند، چون نام‌شان در میان طوایفی که اشکانیان را به قدرت رساندند هم دیده می‌شود. قلمرو این قبیله در دوران اشکانی بسط یافت و گرداگرد

دریای مازندران را فرا گرفت. احتمالاً نام سرزمین داغستان از اسم این قبیله به یادگار مانده است. قبیله‌ی دیگر، یائوتیه نام داشت که احتمالاً یکجانشین و بی‌تردید نیرومند بوده است، چون وقتی داریوش بردیا را از تخت سلطنت به زیر کشید با رهبری سرداری لایق به نام وَهیزداتّه قیام کردند و به خطرناک‌ترین رقیب داریوش تبدیل شدند. در نبشته‌ی بیستون محل استقرار این قبیله را تارَوا آورده‌اند که باید تارم امروزین در لارستان باشد.

پاسارگادها که نیرومندترین قبیله‌ی پارسی بودند نام خود را به کل اتحادیه‌ی این قبیله‌ها دادند. در مورد مفهوم پاسارگاد چند نظریه وجود دارد. یک رده از این نظریه‌ها این نام را بازمانده‌ی اسمی غیرپارسی و پیش‌آریایی می‌دانند. برخی از این نظریه‌ها همان‌هایی هستند که کوک به درستی تخیلی‌شان نامیده است. مثلاً برابر گرفتن آن با «پیشاسورگادیا» یعنی «جایی که پیش از سورگادیا (شهر شروکین/ سارگون) قرار دارد» یا مربوط دانستنش با قبیله‌ی ناشناخته‌ی «پاتئیس‌کورس»، که استرابو به آن اشاره کرده، یا ترجمه کردنش به «پشت قله‌ی آرکادریش» (جایی در ایلام) بر اسناد و مدارک کافی مبتنی نیست. تنها نظر قابل تأمل در این رده، بر یکی از الواح تخت‌جمشید مبتنی است که از نقطه‌ای با نام ایلامی «بادراکاتاش» در استان فارس امروزین سخن می‌گوید و برخی از تاریخ‌نویسان آن را نیای واژه‌ی پاسارگاد دانسته‌اند.

گذشته از این تفسیرها، آنچه بیشتر معقول می‌نماید و با اسناد موجود هم بیشترین هم‌خوانی را دارد، آن است که واژه‌ی پاسارگاد ریشه‌ای پارسی داشته باشد. در این حالت، مسلم است که بخش نخست این واژه همان پارس است که به کل اتحادیه‌ی قبیله‌های پارسی اطلاق می‌شده است. بخش دوم آن، بسته به نظر کارشناسان، می‌تواند «کَرد» (به معنای ساخته‌شده)، «گِرد» (به معنای دژ و قلعه)، یا «کَند» (به معنای شهر) باشد. به این ترتیب سه معنا

برای پاسارگاد قابل تصور است: «جایی که پارس‌ها آن را ساخته‌اند»، «اردوگاه یا دژ پارسیان»[۱۸] و «شهر پارسیان»[۱۹]. در میان این سه، گمان می‌کنم آخری از همه درست‌تر باشد. یعنی شکل اولیه‌ی این واژه «پارسَه‌کَند» بوده، که شهر پارس‌ها معنی می‌داده است. پسوندهایی مانند این را در نام‌های کهن دیگری هم در ایران شرقی می‌بینیم که تاشکند و سمرقند نمونه‌هایی بازمانده از آن هستند. به این ترتیب نام پاسارگاد در ابتدا به جایی، و نه مردمی، اشاره می‌کرده است.

حدسی که در این‌جا می‌توان زد آن است که قبیله‌ی پاسارگاد هرودوت، در اصل و در ایران، پارسی خوانده می‌شده و پاسارگاد مرکز اقامت‌شان بوده است. احتمالاً این مردم بعدها نزد بیگانگان با نام مرکز تمدن‌شان شهرت یافته‌اند. یعنی گمان می‌کنم قبیله‌ای که در متن‌های یونانی با نام پاسارگاد مورد اشاره واقع شده در اصل پارس نام داشته و مفهوم مورد اشاره‌ی کوروش و داریوش، از این که مردی پارسی هستند، آن بوده که به این قبیله تعلق داشته‌اند. نام پارسی، با توجه به موقعیت ممتاز این قبیله در میان اتحادیه‌ی قبیله‌های آریایی جنوب غربی ایران، کم کم به کل مردم عضو این اتحادیه اطلاق شده است و شهر اصلی این مردم ــ پاسارگاد یا پارسکند (؟) ــ در چشم یونانیان و ناظران دورتر با نام قبیله‌ی پارس مخلوط شده است. به این ترتیب، پارس‌ها در نیمه‌ی نخست هزاره‌ی اول پ.م. آمیخته‌ای از ده تا دوازده قبیله بودند که احتمالاً نیرومندترین و مهم‌ترین‌شان پارس نام داشته

---

۱۸. این تعبیری است که اومستد، سر گور اوزلی و راولینسون پذیرفته‌اند.

۱۹. این معنا را آپیان و کورتیوس روفوس پذیرفته‌اند. چرا که این واژه را به صورت پارساگادای ثبت کرده‌اند و آن را با پرسپولیس (شهر پارس‌ها) اشتباه گرفته‌اند. با توجه به این که بر مبنای اسکندرنامه‌ها این دو نقطه از نظر جغرافیایی متمایز بوده دلیل اشتباه ایشان می‌بایست شباهت معنایی این دو واژه باشد.

و مرکز استقرارشان هم حوالی شیراز امروزین بوده است و پاسارگاد خوانده می‌شده است. پس پارسیان یکی از شاخه‌های کوچندگان آریایی بودند که در اواخر هزاره‌ی دوم پ.م. به ایران زمین کوچیدند و در قرون اولیه‌ی هزاره‌ی اول پ.م. در ایران غربی تثبیت شدند.

2. نخستین اشاره‌ی تاریخی به پارس‌ها را در کتیبه‌ی شَلمَناصر سوم، شاه نیرومند آشور، می‌توان یافت. شلمناصر در کتیبه‌ای به شرح رخدادهای سال ۸٤٤ پ.م. می‌پردازد و در آن به این موضوع اشاره می‌کند که هنگام حمله به غرب ایران، با قبیله‌ای به نام پارسوماش برخورد کرد و آن را مطیع خود ساخت. قبیله‌ی یادشده در آن زمان در منطقه‌ی زاگرس مرکزی، در کردستان و حوالی کرمانشاه امروزین، می‌زیستند. هشت سال پس از اشاره به این نام، برای نخستین بار نام مادها هم در متن‌های آشوری دیده می‌شود. بنابراین پارس‌ها نخستین قبیله از میان آریایی‌های نوآمده بودند که با مردم میان‌رودان تماس پیدا کردند.

نام پارسوماش، پارسواس و پارسوآ در منابع میان‌رودانی بارها آمده و معمولاً به جایی در کوه‌های زاگرس اشاره می‌کند. از سال‌نامه‌های آشوری دوران سناخریب برمی‌آید که یک پادشاهی کوچک به این نام در آن هنگام وجود داشته و داده‌های موجود کافی است تا زمان حضور این واحد سیاسی را تا دوران شروکین دوم عقب ببریم. نامه‌ای از دوران نوآشوری در دست داریم که کسی با نام بازسازی‌شده‌ی نَبو دورو اوسور[20] آن را نوشته و در آن می‌گوید که شاه ایلامی پیکی به نزد شاه پارسوماش فرستاده بود تا ببیند او سپاهیانش را به جایی گسیل کرده است یا نه. بستر تاریخی این نامه، کشمکش‌های ایلام و آشور بر سر منطقه‌ی اِلیپی در ۷۹۸ پ.م. است. در این

20. Nabu-duru-usur

هنگام امیرنشین پارسوآ در زاگرس به مرتبه‌ی استانی آشوری فروکاسته شده بود، و واترز بر این مبنا استدلال کرده که لابد شوتروک ناخونته‌ی دوم که شاه ایلام بوده، پیک خود را به جایی دیگر به نام پارسوماش فرستاده که قاعدتاً باید همان انشان در فارسِ امروزین باشد. از متنِ بسیار آسیب‌دیده‌ی «حماسه‌ی شروکین» که داستان لشگرکشی او به ایلام را شرح می‌دهد، برمی‌آید که هومبان نومِنا که در آن هنگام شاه ایلام بود دسته‌هایی از سربازان اهل انشان و پارسوماس را در سپاه خود داشته است.[۲۱]

آخرین و جالب‌ترین موردی که در منابع آشوری به پارس‌ها اشاره می‌شود، حدود زمانی است که آشوربانی‌پال به شوش تاخت و این شهر را ویران کرد، یعنی ٦٤٦ پ.م. در این هنگام سندی آشوری از مطیع شدن کورَش، شاه پارسوماش، سخن می‌گوید و گزارش می‌دهد که کورَش پسر بزرگش «آروکو» یا «آریکو» را به عنوان گروگان به دربار شاه آشور در نینوا فرستاد. ناگفته نماند که کورش در نوشتارهای اکدی همان کوروش پارسی باستان است و این اولین بار است که از پیوند یک کوروش و سرزمین پارس سخنی به میان می‌آید، هر چند زمانش به یک قرن قبل از کوروش بزرگ مربوط می‌شود.

بنابراین قبیله‌ای و قلمرویی سرزمینی به نام پارس وجود داشته که برای خود شاهی داشته و در فاصله‌ی قرون نهم تا هفتم پ.م. با آشوری‌ها در تماس بوده است. در مورد مسیر مهاجرت این قبیله و حد و مرز قلمروی استقرارش بحث‌های زیادی وجود دارد. از دید توین‌بی، پارس‌ها اتحادیه‌ای از قبیله‌های آریایی بودند که زیر فشار مادها حرکت می‌کردند و پیش از ایشان به ایران‌زمین وارد شدند. آن‌ها در اثر فشار قبیله‌های ماد به دو شاخه

21. Waters, 2003: 286.

تقسیم شدند و به شمال غربی (پارسوماش در زاگرس) و جنوب شرقی (منطقه‌ی انشان در ایلام) رفتند و در این منطقه‌ها ساکن شدند. توین‌بی با تحلیل نام‌های موجود در متن‌های باستانی، به این نتیجه رسیده که پیشتاز قبیله‌های پارسی، یائوتیه‌ها و ماچیه‌ها بودند و قبیله‌های اسکرتیه پشت سر همه حرکت می‌کرده‌اند.[۲۲] اسکرتیه‌ها زیر فشار مادها بر خلاف سایر قبیله‌ها به شرق حرکت کردند و در کرمان، فارس و لرستان ساکن شدند. آنان در واقع در سرزمین مردمی نفوذ کرده بودند که کاسپی نامیده می‌شدند و بقایای مردمی احتمالاً آریایی بودند که در سده‌ی هفدهم پ.م. به ایران‌زمین کوچیده و با مردم قفقازی منطقه در آمیخته بودند.

مادها به ظاهر هم‌چون پیکانی در میان این جمعیت پارسی فرو رفتند به طوری که پس از سلطه‌ی مادها بر منطقه‌ی آذربایجان و ربع شمال غربی فلات ایران، مجموعه‌ای از قبیله‌های پارسی در بالا و پایین‌دست‌شان زندگی می‌کردند. ماچیه‌ها در شمال مادها قرار گرفته بودند و دشت مغان را در اختیار داشتند. یائوتیه‌ها به دو قسمت تقسیم شدند. گروهی از آن‌ها در شمال غربی ماچیه‌ها، در جنوب رود کوروش و نزدیک قره‌باغ، می‌زیستند. از دید توین‌بی، نام ارمنی «اوتی» و «اوتینی» که در منطقه‌ی قفقاز و حوالی قره‌باغ زیاد بر مکان‌ها دیده می‌شود، از نام این قبیله گرفته شده است. شاخه‌ی جنوبی یائوتیه‌ها، به قلمرو ایلام کوچیدند و در آن‌جا ساکن شدند. آن‌ها در پایین‌دست قبیله‌ی پارس می‌زیستند که برای مدتی همسایه‌ی جنوبی مادها بودند، اما بعدها به سمت شرق و انشان در استان فارس کوچیدند.[۲۳]

---

۲۲. توین‌بی، ۱۳۷۹.

۲۳. همان.

یک تفسیر از شواهد یادشده آن است که مسیر کوچ قبیله‌ی پارس را از شمال به جنوب بدانیم، یعنی مسیری که از آذربایجان جنوبی تا شرق استان فارس کشیده می‌شود. این برداشت کلاسیکی است که بیشتر در مورد مسیر کوچ ایشان رواج دارد. البته در این مورد نظرهای دیگری هم وجود دارد. گیرشمن، در غیابِ شواهد مستند، مسیرشان را از راه قفقاز می‌داند و معتقد است که مانند هیتی‌ها از شمال وارد ایران‌زمین شدند.[۲۴] این نظر، با توجه به شواهد قدیمی‌ترِ زیادی که در مورد حضور این قبیله‌ها در شرق وجود دارد، چندان پذیرفتنی نیست. از سوی دیگر کایلر یانگ معتقد است که مسیر پارس‌ها با مسیر باستانی کاسی‌ها همسان بوده است[۲۵]؛ یعنی ایشان از منطقه‌ی ترکستان و خوارزم به جنوب کویر مرکزی ایران کوچیده‌اند و از راه کرمان به فارس و کردستان رفته‌اند. دلیل او برای این فرض، شباهت نزدیک میان زبان پارسی باستان و زبان‌های سغدی و خوارزمی است، به علاوه‌ی گزارش تاریخ‌نویسانِ باستانی که به خاستگاه شمالی این قبایل اشاره‌ای نکرده‌اند.

دیاکونوف و بارتولد نیز همین مسیر را پذیرفته‌اند و راه اصلی این مهاجرت را گذرگاه خراسان و کرمان دانسته‌اند.[۲۶] به تازگی، نیولی نیز در کتاب *آرمان ایران* از این تفسیر پشتیبانی کرده[۲۷] و مسیر حرکت هر دو موج قبایل ماد و پارس را از ایران شرقی به ایران غربی دانسته است. تأکید او، در ادامه‌ی برداشت یانگ، بر پیوندهای زبانی و دینی و فرهنگی میان هخامنشیان و خویشاوندان اوستایی‌شان استوار است. گذشته از این، از یاد نبریم که کهن‌ترین بقایای سفال بازمانده از پارس‌ها احتمالاً سفال‌های تپه شغا و تل تیموری است که در هشتاد کیلومتری

---

24. Ghirshman, 1977.
25. Young, 1992.
26. D’jakonov, 1985: 44.
27. Gnoli, 1989: 72-80.

جنوب شرقی تل ملیان ــ یعنی در مرز ایران غربی و شرقی ــ قرار دارند، و نه در ایران غربی یا شمالی.[۲۸]

با این تفاصیل، تفسیر اخیر را با چند اصلاح به حقیقت نزدیک‌تر می‌دانم. یعنی فرض را بر این می‌گذارم که مسیر اصلی کوچ اقوام ایرانی از شرق به غرب بوده است. بر این مبنا، ابتدا قبایل هند و ایرانیِ هنوز تمایزنایافته مسیری شمالی به جنوبی را از آسیای میانه تا شمال هند طی کرده‌اند (نیمه‌ی دوم هزاره‌ی دوم پ.م.) و بعد قبایل ایرانی از آن‌جا مسیری رو به غرب را در پیش گرفته‌اند (قرون آغازین هزاره‌ی اول پ.م.)، که در اسناد میان‌رودانی و بعدتر یونانی انعکاس یافته و در قالب دو خوشه‌ی ماد و پارس رده‌بندی شده است. به احتمال زیاد، پارس‌ها هم مسیری شبیه به مادها را طی کرده‌اند و از جنوب دریای مازندران و پیرامون کویر مرکزی ایران به سمت غرب و منطقه‌ی آذربایجان و لرستان کنونی کوچیده‌اند، با این تمایز که انگار مادها مسیری شمالی و پارس‌ها مسیری جنوبی را پیموده باشند. یعنی راگا (ری)، که در پیوند با بلخ و مرو مهم‌ترین شهر ایرانی شمالی است، در تمام اسناد ماد دانسته شده، در حالی که انشان که مهم‌ترین شهر ایرانی‌نشین جنوبی است، در تمام منابع با پارس‌ها پیوند دارد و دست‌کم آن‌که تمایزی میان آن‌جا و ماد قایل شده‌اند.

بنابراین حدس من آن است که اصولاً پارس‌ها و مادها به دو موج شمالی و جنوبی مربوط باشند که مسیری مشابه را از شرق به غرب در ایران‌زمین پیموده‌اند. این مردم از نظر زبان و نژاد و فن‌آوری همسان بوده‌اند و با مردم ایران شرقی پیوندی استوار داشته‌اند. در نوشتارهایی دیگر[۲۹] نشان داده‌ام که تمایز میان سپهر هندی و ایرانی،

---

28. Sumner, 1994.

۲۹. بنگرید به *تاریخ شاهنشاهی اشکانی* (زیر چاپ) و جلد چهارم از مجموعه‌ی تاریخ خرد: *خرد و اندیشه‌ی بودایی* (زیر چاپ).

بر خلاف تصور عموم، دیرتر رخ نموده و تاریخ آن نیمه‌ی دوم هزاره‌ی اول پ.م. است، و نه نیمه‌ی اول آن. یعنی در دوران ظهور قدرت هخامنشیان، هنوز مرزهای شرقی ایران‌زمین و نوار شمالی شبه‌قاره‌ی هند (آریاوَرتَه) جمعیتی آمیخته از قبایل هندی و ایرانی را در خود جای می‌داده است. به این ترتیب، یکی از رانه‌هایی که جدایی دو جمعیت هندی و ایرانی از هم را رقم زد، همین ورود شاخه‌ای از هندوایرانیان به فلات ایران و درآمیختن‌شان با تمدن‌های مستقر در این قلمرو (به خصوص ترکیب با ایلامی‌ها) بوده است. یعنی به نظرم الگویی که از اسناد تاریخی برمی‌آید آن است که کوچ تدریجی قبایل هند و ایرانی به درون فلات ایران و تأسیس امیرنشین‌های کوچک پیشاهخامنشی و پادشاهی ماد و شاهنشاهی هخامنشی بوده که شکاف میان جمعیت‌های هندی و ایرانی را رمزگذاری و تثبیت کرده است، و نه برعکس. یعنی تمایز یافتن هندیان از ایرانیان امری قدیمی‌تر از ظهور نظم‌های سیاسی ایرانی در فلات ایران نیست.

با مرور شواهدی که درباره‌ی پارس‌ها و مادها در دست داریم، روشن می‌شود که مادها زودتر و نیرومندتر از پارس‌ها در مرزهای غربی ایران‌زمین مستقر شدند. چنین می‌نماید که قبیله‌های پارسی زیر فشار الگوی استقرار مادها به چند شاخه تقسیم شده باشند. شاخه‌ی کوچکی در همسایگی مادها در قفقاز ساکن شد، و شاخه‌ی دیگری در امتداد زاگرس به سمت جنوب کوچید و زیر فشار آشوری‌ها قرار گرفت. اما بدنه‌ی اصلی پارس‌ها، احتمالاً مستقل از مادها، مسیری را از جنوب شرقی به جنوب غربی ایران‌زمین طی کرده است. ایشان از نظر نام و نشان شاهان و روایت‌های اساطیری کهن به قبایل هند و ایرانی بازمانده در شمال غربی هند نزدیک بوده‌اند، و دین (زرتشتی) و سلاح و لباس‌شان به مردم سیستان (استان هخامنشی زَرَنگ) شباهت داشته و در ضمن بیشترین تراکم جمعیت‌شان در استان فارس امروزین دیده می‌شود که نامش را از ایشان برگرفته است. بنابراین پذیرفتنی

است که فرض کنیم ایشان از حدود پاکستان کنونی تا قلمرو ایلام گسترش یافته بوده‌اند.

در این میان، وجود شاخه‌ای از پارس‌های درآمیخته با مادها در قفقاز شاید غریب بنماید، اما این برای قبایل کوچگرد چندان هم عجیب نیست و محتمل می‌نماید که برخی از قبایلی که به شاخه‌ی پارسی تعلق داشته‌اند، تا آن‌جا هم رفته باشند. این را از حضور قبیله‌ی یئوتیه در قفقاز می‌توان دریافت و جای‌نام‌هایی مانند رود کوروش و کمبوجه که در این منطقه هست. یکی از روایت‌های مشهوری که به ساخته شدن سدِ ذوالقرنین اشاره می‌کند نیز قفقاز را مکان این بنا می‌داند. پروکوپیوس نوشته که در سال ۵۲۸ م. سربازان رومی در زمانی که سردارشان بلیزاریوس به ارمنستان حمله کرده بود، بند قفقاز را با چشم دیده‌اند.[۳۰] این نکته هم جالب توجه است که رودی که در همان نزدیکی از کوه‌های قفقاز سرچشمه گرفته و جاری می‌شود، کور یا کوروش نام دارد.[۳۱] دیوار دفاعی‌ای که پروکوپیوس دیده، احتمالاً برای کنترل آمد و شد از گذرگاه داریال ساخته شده است. این گذرگاه از دیرباز محل گذر اقوام کوچگرد و دروازه‌ی رخنه‌شان به سرزمین‌های ثروتمند جنوبی بوده است. در دوران‌های قدیم بر این گذرگاه سدی بسته شده بود که آن را در سنت ارمنی «بهاک کورائی» یا «کابان کورائی» می‌نامند که یعنی گذرگاه یا دره‌ی کوروش.[۳۲]

اگر مسیر کوچ قبایل ماد و پارس با این دامنه تا قفقاز ادامه یافته باشد، یک معمای تاریخی دیگر هم گشوده می‌شود و آن هم این که نام پارس‌ها و مادها، در قالب‌هایی اسطوره‌ای، در غرب زودتر از شرق پدیدار می‌شود.

---

۳۰. آزاد، ۱۳۳۰: ۷۲.

۳۱. آزاد، ۱۳۳۰: ۷۳.

۳۲. بدره‌ای، ١٣٨٤: ٦٥_٦٤.

نام‌های پرسئوس و مدئا در اسطوره‌های یونانی بی‌تردید زیر تأثیر قبیله‌های پارس و ماد شکل گرفته‌اند، اما تاریخ ظهورشان به سده‌ی دهم و نهم پ.م. باز می‌گردد که کمی قدیمی‌تر از زمان ظاهر شدن‌شان در اسناد آشوری (نیمه‌ی دوم سده‌ی نهم پ.م.) است.

پارس‌ها، به این ترتیب، تا سده‌ی هشتم پ.م. مجموعه‌ای از قبیله‌های پراکنده و معمولاً متحرک بودند که در نیمه‌ی غربی ایران‌زمین می‌زیستند. شواهدی وجود دارد که پارس‌ها از همان میانه‌ی سده‌ی نهم پ.م. در برخی از نقاط به زندگی کشاورزانه روی آورده بودند. شلمناصر در کتیبه‌ای به سال۸۳۵ پ.م. ادعا می‌کند که بیست و هفت شاه پارسوماش را مطیع خود ساخته است. این بدان معناست که دست‌کم بخشی از قبیله‌ی یادشده در منطقه‌ی کردستان و زاگرس مرکزی ساکن شده و در قالب شهرهایی کوچک به زندگی کشاورزانه روی آورده بودند. امیرنشین‌های کوچک مورد نظر شلمناصر می‌بایست چنین مراکزی بوده باشند، وگرنه قبیله‌ای متحرک نمی‌توانسته این تعداد شاه داشته باشد. بنابراین گویا در میانه‌ی سده‌ی نهم پ.م. بخش‌هایی از جمعیت قبیله‌ی پارس به سبک زندگی یکجانشینی متمایل شده باشند.

قبیله‌های آریایی، که از پارس‌ها و مادها تشکیل می‌یافتند، از همان سده‌ی نهم پ.م. تأثیری شگرف بر ایران غربی گذاشتند و ترکیب جمعیتی نیمه‌ی غربی ایران‌زمین را دگرگون کردند. در میان این دو، مادها بی‌تردید نیرومندتر بودند. توانایی آن‌ها در پرورش اسب ــ که مرکزش چراگاه‌های دشت نسا بود ــ در اسناد آشوری چندین بار تکرار شده و لحن شاهان آشوری هنگام مشورت با کاهنان و غیبگویان‌شان نشان می‌دهد که به اندازه‌ی قبیله‌های آریایی مهاجمی مانند سکاها و کیمری‌ها، از مادها هم هراس داشته‌اند. نام مادها در منابع آشوری از زمان شلمناصر سوم تا پایان عمر حکومت آشور مرتب تکرار می‌شود.

در این نکته که در ابتدای کار مادها در میان این جمعیت آریایی نیرومندتر از بقیه بوده‌اند، تردیدی وجود ندارد. آن‌ها در حدود ۷۳۵ پ.م. پادشاهی نیم‌بندی پدید آوردند که در واقع شکلی بازآرایی‌شده از اتحادیه‌ی باستانی قبیله‌های ماد بود. این نیرو تا پنجاه سال بعد به قدری نیرومند شد که توانست از قدرت‌های همسایه‌اش ــ دولت‌های مانا، آشور و اورارتو ــ مستقل شود و به دست‌اندازی در آن مناطق بپردازد. در واپسین سال‌های دهه‌ی ٦١٠ پ.م. مادها با همراهی بابلیان به آشور لشگر کشیدند و این دولت خونخوار را نابود کردند. آن‌گاه ماد قلمرو مانا و اورارتو و شمال میان‌رودان را زیر سلطه‌ی خود گرفت و نخستین پادشاهی بزرگ آریایی را در این ناحیه پدید آورد؛ پادشاهی بزرگی که به دولت‌های کهنِ مربوط به موج نخست مهاجرت آریاییان ــ مانند هیتی‌ها و میتانی‌ها ــ شباهت داشت.

گذشته از گزارش آشوریان و یونانیان، در خودِ اسناد بازمانده‌ی ایرانی هم شواهد زیادی هست که سیطره‌ی سیاسی مادها بر پارسیان اولیه را نشان می‌دهد. نکته‌ی شگفت‌انگیز آن است که نامِ خودِ پارس‌ها نیز در اصل تباری مادی دارد. زبان مادی از نظر واج‌بندی بیشتر از پارسی باستان به زبان اوستایی شبیه است. چنین می‌نماید که زبان‌های مادی و اوستایی و سکایی شاخه‌ای شمالی از زبان‌های ایرانی بوده باشند که با زبان پارسی باستان در جنوب تفاوت داشته‌اند. این نکته نیز حدس مرا درباره‌ی مسیرهای شمالی و جنوبی کوچ مادها و پارس‌ها تأیید می‌کند. اما جالب آن که نام قومیت «پارس» که در مادی و اوستایی و با کمی تفاوت گویشی در سانسکریت وجود داشته، با «پَرْسو» در سانسکریت، «پَرَسو» در اوستایی، «پالْسو» در ختنی، و «فَرْس» در آسی هم‌تبار و هم‌معناست. تمام این واژگان «مرز، پهلو و کنار» معنی می‌دهند و بنابراین نام قوم پارسی تقریباً مرزنشین یا مرزبان معنی می‌داده است. قاعدتاً این نام را مادها بر روی پارس‌ها گذاشته بوده‌اند، وگرنه بعید است قومی خود را مرجع مکانی در

نظر نگیرد و نام خود را بر اساس قرار گرفتن در پهلو یا حاشیه‌ی قومی دیگر انتخاب کند.

در هر صورت کلمه‌ی پارسی در زبان‌های آریایی ریشه‌ای عمیق دارد. همین کلمه‌ی «پَرس» است که به «پَرْهو» و «پَهلو» دگردیسی یافته است[۳۳] و به شکل دیرینه‌اش در ترکیبِ «فارسی‌بُر» ــ یعنی بریدن حاشیه‌ی چیزی ــ باقی مانده است. این مشتق از سویی کلمه‌ی پهلو (یعنی کناره‌ی تن یا حاشیه‌ی چیزی) را در فارسی دری امروزین به دست داده و هم به عنوان نامی برای زبان (پهلوی) باقی مانده است. به این ترتیب، چنین می‌نماید که هسته‌ی مرکزی سرزمین‌های آریایی که در سیاهه‌های هخامنشی هم به صورت یکجا ذکر می‌شده‌اند قلمرو قدیمی ماد بوده باشند، و با همان نام مادی‌شان هم شناخته می‌شده‌اند و این حتی در مورد نام خودِ پارس‌ها هم مصداق دارد.

متغیر دیگری که اهمیت و اقتدار مادها را نشان می‌دهد، کلیدواژگان سیاسی بازمانده از ایشان است. مشهورتر از همه، عبارتِ مشهورِ «خْشَیَثیَه وَزْرْکَه» (شهریارِ بزرگ) است که بارها و بارها به عنوان لقب شاهنشاهان هخامنشی در منابع پارسی باستان تکرار می‌شود. هم «وَزرکَه» که در پهلوی به «وُزُرگ» و در فارسی امروزین به «بزرگ» تبدیل شده، مادی است و هم بخش نخست این عبارت یعنی «خشیثیه» چنین است. این واژه‌ی اخیر شکلی مادی ـ اوستایی را نشان می‌دهد و اگر قرار بود به شکل پارسی باستان‌اش نوشته شود، به «خشَیَشیَه» تبدیل می‌شد[۳۴]، چنان که مثلاً در نام خشایارشا باقی مانده است. شکل مادی را از آن‌جا درمی‌یابیم که در نام شاهان ماد ــ خشَتریتَه و اووَه‌خشَترَه (هووخشتره) ــ باقی مانده است.

---

۳۳. لوکوک، ۱۳۸٦: ۱٤۹ـ ۱٤۸.

۳٤. لوکوک، ۱۳۸٦: ٤۵.

به این ترتیب، شاهنشاهان هخامنشی در واقع از لقبی دیرینه استفاده می‌کردند که به شاهان ماد تعلق داشته است. نفوذ فرهنگی زبان مادی در عصر هخامنشی تنها به این لقب درباری محدود نمی‌شود. کلماتی مانند ویسپَه‌زَنَه (همه‌ی مردمان)، پَرووْزَنَه (مردمانِ بسیار)، زورَه (زورگویی، شرارت)، زورَه‌کارَه (زورگو، شریر)، اَسپَه (اسب)، آسَن (سنگ)، اووَه‌اَسپَه (دارنده‌ی اسبان خوب) مادی هستند. حتا نام ویشتاسپ (دارنده‌ی اسبان گشوده از گردونه)، پدر داریوش، به خاطر عنصر «اسپه» مادی محسوب می‌شود.[۳۵]

با این شواهد معلوم می‌شود که مادها وارث نفوذ و اقتدار ایلامیان در بخش‌های شرقی ایران‌زمین بوده‌اند. با وجود این، احتمالاً دولت‌های آریایی این ناحیه، مانند بخش‌های آریایی‌شده‌ی ایلام، یعنی پادشاهی انشان در استان فارس، موقعیتی هم‌چون دولت‌هایی تابع و متحد داشتند و بخشی اداری از دولت ماد محسوب نمی‌شدند. با این تفاصیل، می‌توان دایره‌ی نفوذ و اقتدار سیاسی دولت ماد را پیش از ظهور کوروش محاسبه کرد. چنان‌که گذشت، دایره‌ی اقتدار پادشاهی ماد در سرزمین‌هایی با وسعت دو و نیم میلیون کیلومتر مربع گسترش یافته بود و حدود چهار میلیون نفر را در بر می‌گرفت.[۳۶]

3. پارسیان در سرزمینی مستقر شدند و قلمرویی را شکوفا ساختند که از دیرزمانی پیش از ورود ایشان به صحنه‌ی تاریخ، مسکن قومی سرافراز و بلندآوازه بوده است. ایشان در سرزمین ایلام و در همسایگی و گاه هم‌خانگی ایلامیان می‌زیستند و بنابراین باید دریابیم که این پارسیان با ایلامیان چه نوع ارتباطی داشته‌اند، و هویت‌های این

---

۳۵. لوکوک، ۱۳۸٦: ٤٦ـ٤٥.

۳٦. برگرفته از تحلیل داده‌های مک‌ایودی و جونز، ۱۳۷۲.

دو تا چه پایه به هم شبیه یا از هم متمایز بوده است؟

در اوایل سده‌ی هفتم پ.م. وزنه‌ی جمعیتی مادها و پارس‌ها در غرب ایران‌زمین به قدری سنگین شد که بخش عمده‌ی جمعیت‌های بومی در این مردم حل شدند. بر پایه‌ی شواهد به جا مانده، حضور و چیرگی قبیله‌های آریایی در این منطقه صلح‌جویانه و مسالمت‌آمیز بوده است. هیچ گسست و ویرانی‌ای هم‌زمان با حضور مادها و پارس‌ها در این منطقه دیده نمی‌شود. قبیله‌های آریایی‌ای که در این زمان به منطقه وارد شدند در جنگ‌های میان ایلامیان و بومیان زاگرس با آشوری‌ها به یاری همسایگان خود برخاستند و همراه ایشان به دفاع از قلمروشان پرداختند.

از دید مردم میان‌رودان، پیوند میان این قبیله‌های آریایی نوآمده و بومیان قفقازی ایران غربی به قدری استوار بود که معمولاً برای نامیدن آن‌ها از همان نام‌های کهن پیشاآریایی استفاده می‌کرده‌اند. مثلاً مادها به قدری با مردمِ گوتی پیوند خورده بودند که آشوری‌ها این دو را یکی می‌انگاشتند. مهم‌ترین شاخصی که همگرایی و اتحاد دو قوم را نشان می‌دهد، اتحاد نظامی ایشان است و با این متغیر می‌توان نشان داد که آریایی‌های نوآمده و بومیان مستقر در منطقه سیاست و رفتاری همگرا و هماهنگ داشته‌اند. بنابر بر گزارش سناخریب، شاه آشور، در نبرد حلوله (٦٩٢ پ.م.) مردم ایلام و انشان و الیپی ــ که قفقازی‌نژاد و بومی منطقه بودند ــ از یاری پارس‌ها بر خوردار بوده‌اند.[37] پارس‌ها در این هنگام در همسایگی ایلام و در شمال شرقی این قلمرو می‌زیستند. هم‌چنین است درهم‌تنیدگی رفتار مادها با مردم بومی و مقاومت سرسختانه‌شان در برابر هجوم آشوری‌ها که دوشادوش

37. Luckenbill, 1924.

مردم باستانی مستقر در آذربایجان و کردستان (گوتی‌ها و ماننا‌ها) انجام می‌گرفت.

شاخص دیگری که برای داوری درباره‌ی همگرایی و اتحاد دو قوم داریم، به پیوندهای خویشاوندی میان‌شان مربوط می‌شود و دگردیسی تدریجی ترکیب جمعیت‌ها، که می‌توان با تحلیل نام‌های خاص درباره‌اش تصویری به دست آورد. مدارکی که از نام مردم محلی در دست است، نشان می‌دهد که عنصر آریایی به تدریج در شهرهای باستانی این ناحیه وارد شده و رواج یافته است. در زمان سلطنت اسرحدون بر آشور، یعنی در سال ٦٧٠ پ.م، دولت‌های به جا مانده از بومیان قدیمی منطقه‌ی زاگرس ــ مانند الیپی و خارخار در کرمانشاه ــ زیر فشار آشوری‌ها نابود شدند و جای خود را به امیرنشین‌هایی آریایی دادند که با ایلامی‌ها در برابر خطر آشور متحد می‌شدند. در همین زمان، نام‌هایی پارسی و مادی مانند شیدیر پَرنَه (چهرفر/ تیسافرن) در همین منطقه دیده می‌شود که بر حاکمان و اعضای طبقه‌ی اشرافی نهاده شده است. از سوی دیگر، نفوذ و سیطره‌ی جمعیت آریایی در ایلام را نیز می‌توان به روشنی از نام‌های بازمانده از دوران نوایلامی دریافت. در مقبره‌ی ارجان (٦٠٠ ـ ٥٧٥ پ.م.) به نام و نشان کسانی بر می‌خوریم که تباری ایرانی دارند[38] و در بایگانی آکروپولیس شوش نیز آمیخته‌ای از نام‌های ایرانی را در کنار اسامی ایلامی باز می‌یابیم.[39]

بنابراین در نیمه‌ی نخست هزاره‌ی اول پ.م. با ترکیب تدریجی جمعیت نوآمده‌ی آریایی و بومیان گوتی و ایلامی و کاسی روبه‌رو هستیم. به این ترتیب، در زمانی که کوروش بزرگ دولت عظیم خود را تأسیس می‌کرد، آمیختگی و همگرایی‌ای میان جمعیت‌های نوآمده و بومی وجود داشته است. این تصویر از آمیختگی قومی، با

38. Álvarez-Mon, 2010.
39. Tavernier, 2011.

آنچه معمولاً در متون کلاسیک پیش‌فرض گرفته می‌شود، تعارض دارد. نمونه‌ای از این پیش‌داشت‌های بانفوذ را می‌توان در آرای والتر هینتس یافت که عقایدش به خصوص از مجرای نوشتارهای شاگردش شادروان دکتر پرویز رجبی در ایران رواجی یافته است. هینتس بر این باور بود که پارس‌ها قبیله‌ای منسجم و متحد بوده‌اند که جمعیت‌شان بین ده تا بیست هزار نفر بوده و با رهبری مردی به نام هخامنش به منطقه‌ی فارس کوچ کردند و به تدریج شهر انشان را زیر سیطره‌ی خویش گرفتند.[۴۰] به این ترتیب، او به تمایزی روشن و واضح میان پارس‌های آریایی و بومیان ایلامی معتقد بود و یکی را جایگزین و مسلط بر دیگری می‌دانست. این برداشت در چارچوب سنت تاریخ‌نگاری کلاسیکی قرار می‌گرفت که جابه‌جایی جمعیت‌ها را با آنچه در قرون وسطا و به خصوص بین اقوام متحرک ژرمن سابقه داشت، همسان می‌گرفت. چنان‌که خودِ هینتس نیز استقرار پارس‌ها در انشان را به جایگیر شدن ژرمن‌ها در منطقه‌ی پروس تشبیه می‌کرد.[۴۱]

اما در سال‌های گذشته پژوهش‌گران بیش از پیش در این قالب جاافتاده تردید روا داشته‌اند و به واسازی آن پرداخته‌اند. یکی از شواهدی که معمولاً در پشتیبانی از دیدگاه هینتس مورد استناد قرار می‌گیرد، غیاب نشانه‌های استقرار در انشان در ابتدای هزاره‌ی اول پ.م. است. این داده‌ی باستان‌شناسانه باعث شده تا برخی از مورخان ــ از جمله هینتس ــ منطقه‌ی انشان را خالی از سکنه فرض کنند و بنابراین پارس‌ها را جمعیتی در نظر بگیرند که در سرزمینی بی‌صاحب مستقر شده و از آن‌جا اقتدار خود را به سرزمین‌های همسایه و بومیان گسترش داده‌اند.

البته این نکته راست است که مدارک باستان‌شناسی نشانه‌های اندکی از شهرنشینی و استقرار پیوسته را در

40. Hinz, 1976: 49.
41. Hinz, 1976: 51.

فاصله‌ی ۱۰۰۰ پ.م. تا قرن هفتم پ.م. که زمان تثبیت قدرت پارس‌هاست، در منطقه‌ی انشان نشان می‌دهد. برخی از نویسندگان این را نشانه‌ی دگردیسی الگوی زندگی مردم از شهرنشینی به کوچگردی قلمداد کرده‌اند و آن را با گواهی هرودوت درباره‌ی قبایل متحرک پارسی همخوان دانسته‌اند. با وجود این، باید هشدار پاتس را جدی گرفت و در نظر داشت که بخش عمده‌ی منطقه‌ی انشان هنوز به درستی کاوش نشده و چنین نتیجه‌گیری‌هایی با توجه به کم بودن داده‌های باستان‌شناسانه‌ی موجود، شتابزده می‌نماید.[۴۲]

در عین حال، به تازگی شواهد دیگری پیدا شده که مسکونی بودنِ منطقه در این دوران را نشان می‌دهد. داده‌های گرده‌شناسی اخیر که طی پژوهش‌های جمالی از دریاچه‌ی مهارلو در نزدیکی شیراز به دست آمده، نشان می‌دهد که در حدود ابتدای هزاره‌ی اول پ.م. یک دوره‌ی خشکسالی در منطقه رخ نموده که با توسعه‌ی بعدیِ چراگاه‌ها و چمن‌زارها دنبال شد. از بازمانده‌ی گرده‌ی علف‌هایی مانند Pistacia amygdalus برمی‌آید که این خشک شدن اقلیم با چرای افراطی در چراگاه‌ها و فعالیت رمه‌دارانه‌ی شدید همراه بوده است.[۴۳]

این بدان معناست که متروک ماندن تل ملیان در حدود ۱۱۰۰ـ۱۰۰۰ پ.م. را نباید به معنای خالی از سکنه شدنِ منطقه تفسیر کرد و آن را به کل قلمرو انشان تعمیم داد. آنچه احتمالاً به واقع رخ داده، به هم خوردن توازن بوم‌شناختی و توسعه‌ی چراگاه‌ها به زیان کشتزارها بوده که باعث شده جمعیت از وضعیت کشاورزانه دست بکشند و به زندگی کوچگردانه روی آورند و رمه‌داری را به عنوان شیوه‌ی اصلی تولید اقتصادی ترجیح دهند. این الگو کم بودنِ آثار مادی شهرنشینی در این دوران را نیز توجیه می‌کند، بی آن که نمایشنامه‌ی نامحتملِ خالی

42. Potts, 2005: 21.
43. Djamali et al, 2009: 130-131.

از سکنه شدنِ قلمروی باستانی انشان را به پژوهش‌گران تحمیل کند.

این نکته را هم از یاد نبریم که کاوش‌های اخیر نشان می‌دهد که فرضِ انحطاط مراکز یکجانشینانه هم تنها تا حدودی درست است و به همه‌ی استقرارگاه‌های شوش و انشان قابل تعمیم نیست. چنان که مثلاً در تل دروازه از ۱۸۰۰ تا ۸۰۰ پ.م،[٤٤] و به روایتی تا ٦٥٠ پ.م.[٤٥] به طور پیوسته زندگی کشاورزانه وجود داشته است.[٤٦] تل نورآباد هم از دوران نوایلامی تا پایان عصر هخامنشی و حتا پس از آن یکجانشینی پیوسته و مستمر داشته است.[٤٧] در تل سپید نشانه‌هایی از تداوم میان دوران ایلامی میانه و نوایلامی و دوران‌های بعدی وجود دارد که گسسته و بحث‌برانگیز است،[٤٨] اما درباره‌ی منطقه‌ی ممسنی شواهد سفال‌شناسانه به روشنی پیوستگی استقرار از دوران نوایلامی تا عصر هخامنشی را نشان می‌دهد.[٤٩]

بنابراین جمعیتِ آریایی‌ای که در اواخر هزاره‌ی دوم پ.م. به فلات ایران کوچیدند، پیش از ظهور دولت هخامنشی برای پانصد تا هزار سال در معرض تماس با جوامع یکجانشین یا رمه‌دارِ ایلامی بودند که پیش از ایشان این منطقه را در اختیار داشته‌اند. حضور نوآمدگان آریایی به هیچ نشانه‌ای از جنگ و ویرانی منتهی نشد و بنابراین در این‌جا با درآمیختن تدریجی و ترکیب جمعیتی صلح‌آمیزی روبه‌رو هستیم که از طرفی اقتدار سیاسی ایلامیانِ بومی و از سوی دیگر پویایی و انعطاف ایشان برای ترکیب با عناصر جمعیتی نوآمده را نشان می‌دهد. گفته‌ی پیر

44. Jacobs, 1996.
45. Nicol, 1971.
46. McCall, 2009: 165.
47. Weeks et al., 2006: 38-78.
48. Petrie et al., 2006a: 96-128; Zeidi et al., 2006: 167.
49. McCall, 2009: 188-189.

د میروشجی در این بستر نظری چندان دور از واقع نیست که ظهور پارس‌ها را در واقع باید محصول درآمیختگی این آریایی‌های نوآمده و ایلامی‌های بومی دانست. این روندی است که ناگهان در قرون هفتم و ششم پ.م. رخ نداده، و حلقه‌ی نهایی زنجیره‌ای تاریخی بوده که نیم تا یک هزاره به طول انجامیده است و بافت جمعیتی تازه‌ای را در ایران‌زمین پدید آورده است.[۵۰]

با این مقدمات، چنین می‌نماید که پارس‌ها بر خلاف برداشت ناظران بیرونیِ آشوری و یونانی، در زمانِ تأسیس دولت‌شان یک جمعیت مجزا و جدا نبوده و هم‌چون یک واحد سیاسی یا جمعیتی یکپارچه با «دیگری»های ایلامی رویارو نشده باشند. قبایل آریاییِ پارسی در ابتدای هزاره‌ی اول پ.م. در منطقه جایگیر شدند و به تدریج با بومیان ایلامی درآمیختند و نام‌شان هم‌چنان مانند برچسبی بر جمعیت دورگه و بزرگِ برآمده از این فرآیند باقی ماند. این نام بعد از چند قرن شبکه‌ای پیچیده و متنوع از جمعیت‌های محلی را در خود جای می‌داد که عنصر نژادی آریایی و برخی از عناصر فرهنگی ایلامی در آن دست بالا را داشت.

برخی از این جمعیت‌ها ایلامیان بومی و برخی آریایی‌های نوآمده بوده‌اند. اما در میان‌شان ترکیب‌های دیگری هم وجود داشته است. می‌دانیم که پیش از قرن هشتم و نهم پ.م. و تثبیت پارس‌ها در منطقه، زمینه‌ای جمعیتی از کوچندگان ایرانی از دیرباز در کنار بومیان ایلامی حضور داشته‌اند. امروز بیش از پیش معلوم می‌شود که خلأ جمعیتی‌ای که برای مدت‌ها بین دوره‌ی سوم و چهارم عصر آهن در منطقه‌ی خوزستان و فارس پیش‌فرض گرفته می‌شد، در اصل از کم بودن کاوش‌ها و اندک بودن داده‌های باستان‌شناختی برخاسته و معنایی جز ناشناخته بودنِ

50. Henkelman, 2008(a): 584.

این دوران ندارد.[51] یعنی نوآمدگان ایرانی که در قرون نهم تا هفتم پ.م. به مناطق مرکزی ایلام وارد شدند، با ساختار جمعیتی و نظام اجتماعی مستقر و جاافتاده‌ی ایلامی‌ای روبه‌رو شدند و در آن جذب شدند و به نوبه‌ی خود آن را از نظر جمعیتی دگرگون ساختند.

در بایگانی الواح تخت‌جمشید به دست‌کم ۲۶ قومیت گوناگون اشاره شده که برخی از آنها احتمالاً با هم خویشاوند یا همسان هستند. در این میان هرگز به قومیت ایلامی اشاره نرفته است و معلوم است که کلمه‌ی ایلامی (هَل‌تَم‌تیپ) برای اشاره به استان ایلام و تنها هم‌چون برچسبی جغرافیایی کاربرد داشته است.[52] زبان نوشتاری دربار هخامنشی تا دوران داریوش بزرگ ایلامی بوده،[53] اما در این اسناد تنها ده درصد نام‌ها ایلامی هستند. با وجود این‌که همه‌ی متون به زبان ایلامی نوشته شده‌اند و چیره‌دستی برخی از دبیران در حدی بوده که متون خود را کاملاً به سبک قدیمی نوایلامی می‌نوشته‌اند، اما در بیشتر این اسناد به نوعی آمیختگی بین زبان پارسی و ایلامی برمی‌خوریم.

مهم‌ترین شاهد درباره‌ی آمیختگی دو سپهر ایرانی و ایلامی آن است که در اسناد تخت‌جمشید نام ایزدان ایلامی و آریایی کاملاً با هم ترکیب شده است. از سویی می‌بینیم که نام معبدها و سهمیه‌ی ایزدان گوناگون به شکلی متقارن و یک‌دست در اسناد ذکر شده و این بدان معناست که دربار داریوش نسبت به تبار قومی و نژادی خدایان بی‌تفاوت بوده و همه را به یک اندازه پشتیبانی می‌کرده است. از سوی دیگر می‌بینیم که نام‌های ایرانی

51. Henkelman, 2008(a): 583.
52. Henkelman, 2008(b): 343-350.
53. Lecoq, 1997: 31.

خدایان ایلامی را پرستش می‌کنند و کسانی با نام‌های ایلامی مأمور برگزاری مراسمی برای خدایان آریایی هستند.[54] به همین شکل در برخی از متون نام ماه‌ها به پارسی و در برخی دیگر همتای ایلامی‌شان به کار گرفته شده است.

شاهد نیرومند و مهم دیگری که درباره‌ی همجوشی جمعیت آریایی و بومی در ایران‌زمین وجود دارد، به زبان مربوط می‌شود. تصویر هنجارین درباره‌ی رسمی بودنِ زبان ایلامی در دیوان‌سالاری هخامنشی همان است که والتر هینتس و ایلیا گرشویچ صورت‌بندی و ترویجش کردند. برخی از مورخان، به پیروی از ایشان، در ابتدای دوران هخامنشی به دو جمعیت مجزای پارسیانِ آریایی و ایلامیانِ غیرآریایی قایل شده‌اند که به دو زبان متفاوت (پارسی باستان و ایلامی میانه) سخن می‌گفته‌اند، و به ترتیب نانویسا و نویسا بوده‌اند. این پیش‌فرضِ جدایی سپهر فرهنگی و زبانی ایلامیان و پارسیان بیش از همه ناشی از نوشتارهای والتر هینتس است که گویا نوعی نژادگی را در پارسیان جست‌وجو می‌کرد و می‌کوشید در حد امکان ایشان را از ایلامی‌های غیرآریایی متمایز بداند. بر همین مبنا، او معتقد بود پارسیانِ آریاییِ نوآمده جنگاورانی نانویسا بوده‌اند و با ایلامی‌های بومی و فرمانبرِ نویسا تفاوت داشته‌اند.

هینتس معتقد بود نام‌های ایرانی‌ای که به عنوان کاتب در الواح آمده، پارسیانی را نشان می‌دهد که متون را به ایلامی‌های زیردست‌شان دیکته می‌کرده‌اند. درست همان‌طور که از دید او داریوش متن نخستِ بیستون را به دبیرانِ مطیع ایلامی دیکته کرده بود. از دید او، پارسیان تنها با کمک دبیران ایلامی می‌توانستند تا حدودی به محتوای این الواح آگاهی یابند.[55] این که خودِ پارس‌ها بتوانند به ایلامی بخوانند و بنویسند به نظرش کاملاً بعید

---

54. Henkelman, 2008 (a): 585-586.
55. Hinz, 1971: 271.

و خارج از بحث پنداشته می‌شد.[56] بنابراین پارس‌ها مردمی جنگاور اما بی‌سواد و نانویسا بودند و بعد از فتح ایلام، کارِ دشوار دبیری و ثبت اسناد اداری را به ایلامی‌های باسواد و نویسایی سپردند که قرن‌ها در این زمینه تجربه اندوخته بودند. این دوقطبیِ پارسی ـ ایلامی که در ضمن با غالب ـ مغلوب و نانویسا ـ نویسا هم برهم افتادگی دارد، چارچوب عمومی بیشتر تاریخ‌هایی را می‌سازد که درباره‌ی شاهان آغازین پارسی نوشته شده است.

بعد از هینتس، گرشویچ خط فکری او را ادامه داد. او سرسختانه این پیش‌داشت را حفظ کرد که پارسیان نانویسا بوده‌اند و تمام کارهای اداری و کتابت بر عهده‌ی ایلامیانی گمنام بوده است. او ترکیب ساختارهای زبانی ایلامی و پارسی را در متون تخت‌جمشید چنین تفسیر می‌کرد که کاتبان ایلامی شکلی از تندنویسیِ زبان پارسی باستان را با زبان نوشتاری ایلامی ابداع کرده بودند، که می‌شد به راحتی و سرعت آن را باز به پارسی باستان بازگرداند. او می‌نویسد: «به این ترتیب، پارسیان می‌توانستند مدیریت خود را بر اسناد نوشته‌شده‌ای اعمال کنند که مثلاً به تحویل کالا یا پرداخت دستمزد مربوط می‌شد، در حالی که نسبت به زبانی که دبیران الواح را بدان می‌نوشتند، کاملاً بی‌تفاوت بمانند»[57].

رد کردن دیدگاه هینتس و گرشویچ کار دشواری نیست.[58] مرور اسناد بازمانده از باروی تخت‌جمشید نشان می‌دهد که این برداشت به کلی نادرست است و از پیش‌فرض‌های مورخان اروپایی‌ای برخاسته که ارتباط میان آریایی‌ها و ایلامیان را بر اساس اندرکنش قبایل ژرمنِ فاتح رم بازسازی کرده بودند و الگوی حاکمان جنگاور و

56. Hinz, 1971: 309.
57. Gershevitch, 1971: 3.
58. Henkelman, 2008 (a): 612-622.

بی‌سوادِ آلمانی در برابر شهرنشینان نویسا اما مطیعِ رومی را به تاریخ ایران در هزاره‌ای پیش بازتابانده بودند.

انبوهی از داده‌ها وجود دارد که نشان می‌دهد بخش عمده‌ی دبیران و کاتبانی که به خط ایلامی مطلب می‌نوشته‌اند، پارسی و ایرانی‌تبار بوده‌اند. یعنی بیش از هشتاد درصد از دبیرانی که اسم‌شان در الواح باروی تخت‌جمشید آمده، نام‌هایی ایرانی دارند. این قاعده با افزودن نام‌های یافت‌شده در الواح خزانه‌ی تخت‌جمشید هم تغییری نمی‌کند.۵۹ بسامد نام ایلامیان بین ۷/۷ تا ۱۵ درصد کل اسامی دبیران است و این با نسبت کل اسم‌های ایلامی در میان کارگزارانِ غیردبیر هم‌خوانی دارد. چون آن‌جا هم حدود ۱۰ درصد نام‌ها ایلامی هستند.[۶۰] بنابراین برداشتی که طبقه‌ی کاتبان دولت هخامنشی را ایلامی می‌داند، بنا بر اسناد استوار، نادرست است. از شواهد چنین برمی‌آید که بخش عمده‌ی کاتبانی که در دیوان‌سالاری هخامنشی کار می‌کرده‌اند، ایرانی‌تبارانی بوده‌اند که به خط و زبان ایلامی می‌نوشته‌اند.[۶۱] درست هم‌چنان که بعدها دبیران ایرانی به زبان عربی یا ترکی یا مغولی مطالبی را نوشتند. تفاوت عمده در این میان آن بود که ایلامیان، بر خلاف اعراب و مغولان بعدی، قوم غالب نبودند و با نفوذ فرهنگی و پیشینه‌ی درخشان تمدنی‌شان زبان خویش را در دیوان‌سالاری دولت هخامنشی جایگیر کرده بودند.

در دورانی که داریوش به قدرت رسید و الواح تخت‌جمشید نوشته شد، مرزهای زبان پارسی باستان و ایلامی در واقع مخدوش شده بود و این دو به ویژه در حوزه‌ی زبان نوشتاری با هم متحد شده بودند. تا جایی که به

59. Tavernier, 2008: 68.
60. Mayrhofer, 1973: 304, 310.
61. Lewis, 1994: 28.

سپهر زبان نویسایی مربوط می‌شود، میان ایلامیان و پارسیان تمایزی نبوده و زبان نوشتاریِ جداگانه‌ی ایلامی و پارسی‌ای با مرزبندی روشن وجود نداشته که از هم قابل تفکیک باشد.[۶۲] به تعبیری، ایلامیِ این دوران نوعی از زبانِ ایرانی‌ها برای ارتباط نوشتاری قلمداد می‌شده است.[۶۳]

شواهدی هست که دستگاه اداری هخامنشیان کاتبان و دبیرانی را که به ایلامی می‌نوشتند با برچسب پارسی باز می‌شناخته است.[۶۴] کلمه‌هایی که در این الواح به اول شخص (من/ ما) ارجاع می‌دهند، «پارسی‌ها» را منظور دارند که معمولاً دلالتی قومی را حمل نمی‌کند. دبیران پارسی که به ایلامی می‌نوشته‌اند در برابر رده‌ی دیگری از دبیران قرار می‌گیرند که بابلی هستند و به اکدی می‌نویسند. ایشان «توپیپ باپیلیپ کوش مِش اوکّو»[۶۵] نامیده می‌شوند که یعنی «دبیران بابلی که بر چرم می‌نویسند». از این‌جا برمی‌آید که پارسی‌های ایلامی‌نویس به خاطر استفاده از خط میخی و زمینه‌ی گل رس هویت می‌یافته‌اند و کاتبان بابلی به خط آرامی متون خود را ثبت می‌کرده‌اند. کاتبانی که با خط میخی ایلامی می‌نوشته‌اند، هرگز با برچسب قومی «ایلامی» مشخص نشده‌اند و همواره «پارسی» خوانده می‌شوند. ایشان در چهار لوح (PF 0871 و PF 1137 و NN 1485 و NN 1588) تخت‌جمشیدی «پوهو پارسیبِه توپّیمِه سَپی‌مَنبا»[۶۶] نامیده می‌شوند، یعنی «کارگزاران پارسی، رونویسی‌کنندگانِ الواح».

62. Stolper and Tavernier, 2007: 19; Altheim ,1951: 189.
63. Stolper, 2005: 20; Delaunay, 1976: 21.
64. Henkelman, 2008(b): 348-350; Henkelman and Stolper, 2009: 275-278.
65. tuppip bapilip KUŠ MEŠ ukku
66. puhu parsibbetuppime - sapimanba

هینتس که از حضور پارسیان نژاده و پیروزمندش در میان دبیران و کارگزاران شگفت‌زده شده بود، کوشید تا این لوح‌ها را به شکلی دیگر تفسیر کند و چنین برداشت کرد که کارگزار (پوهو) در این الواح به پارسیان بلندپایه‌ای اشاره می‌کند که شاگردِ دبیران بوده‌اند و خط پارسی باستان را می‌آموخته‌اند.[۶۷] کلمه‌ی «پوهو» در اصل پسربچه و کودک معنی می‌دهد و به خصوص در برخی از متون باروی تخت‌جمشید، که حقوق دریافتی کارگران را به تفکیک سن نشان می‌دهد، چنین معنایی را حمل می‌کند. اما در سایر متون بیشتر خدمتکار و کارمند و زیردست معنی می‌دهد. در شرایطی که کلمه‌ی پوهو مثل چهار متنِ مورد نظر ما به تنهایی بیاید، کارمند یا کارگزاری را نشان می‌دهد که کاری فنی و تخصصی را انجام می‌دهد. از سوی دیگر، سهمیه‌ی خوراکی که به این دبیرانِ پارسی داده می‌شده (۳۰ تا ۴۵ کوارت جو در ماه) نشان می‌دهد که کارمندانی با مقامی عادی و غیراشرافی بوده‌اند.[۶۸] به عبارت دیگر، در این‌جا با دبیرانی روبه‌رو هستیم که به خاطر تعلق‌شان به یک سپهر فرهنگی و نظام دیوانی پارسی خوانده شده‌اند، و نه تبار نژادی یا موقعیت فرازین سیاسی‌شان. این نکته، پیشنهادی را که در کتاب *داریوش دادگر* داشته‌ام تقویت می‌کند که از دوران داریوش به بعد کلمه‌ی پارسی دلالتی عمومی یافته و نوعِ خاصی از «منِ» وفادار به دیوان‌سالاری هخامنشی را نمایندگی می‌کرده است.

شواهد دیگری هم هست که نادرستی پیش‌فرض‌های هینتس ـ گرشویچ را نشان می‌دهد. مثلاً این که مهرهای شخصیِ پارسیان، همه متونی به خط و زبان ایلامی را بر خود دارد. این شاهد نشان می‌دهد که این زبان برای‌شان مهم و معنادار بوده است. برداشت‌های هینتس و گرشویچ، گذشته از عجیب و غریب بودن‌اش، در بی‌توجهی

67. Hinz and Weber, 1972: 292; Hinz, 1973: 22-3.
68. Henkelman, 2003(c): 133-136.

کامل نسبت به سیر تحول زبان‌ها و اقوام صادر شده و شواهد و مستنداتی را نادیده می‌انگارد که با استحکامی چشمگیر، به ترکیب جمعیت‌های پارسی و ایلامی گواهی می‌دهند.

گذشته از این شواهد، مهم‌ترین داده‌ای که همجوشی و ترکیب جمعیت ایلامی و پارسی را نشان می‌دهد، زبانِ به کار گرفته‌شده در اسناد اداری هخامنشیان است. در میان الواح تخت‌جمشید، تنها شماری اندک به واقع در سنتی ایلامی نوشته شده‌اند. بیشتر متون انباشته از وام‌واژه‌های پارسی باستان هستند و کلیدواژه‌هایی اداری مانند نام ماه‌ها را به این زبان ثبت کرده‌اند. هنکلمان بعد از تحلیل ساختار زبانی حاکم بر الواح تخت‌جمشید به این نظر رسیده که در میان این الواح تنها بخش کوچکی به واقع به زبان ایلامی و مطابق با سنت دبیران نوایلامی نوشته شده است. او نشان داده که بخش عمده‌ی اقلیتی از کاتبان که به ایلامی خالص می‌نوشته‌اند، اهل منطقه‌ی فهلیان بوده‌اند که در حاشیه‌ی غربی منطقه‌ی اداری تخت‌جمشید قرار داشته است. این منطقه ایلامی‌نشین بوده و به احتمال زیاد زبان مادری و زمینه‌ی فرهنگی رشد این کاتبان از همان ابتدا ایلامی بوده است.

اما نکته‌ی عمده در این میان نادر بودن الواحی است که توسط این افراد نوشته شده‌اند. بدنه‌ی الواح توسط کسانی نوشته می‌شده که به احتمال زیاد به پارسی باستان سخن می‌گفته‌اند و کلیدواژه‌های این زبان را با سخاوت در متن‌های ایلامی مورد استفاده قرار می‌داده‌اند.[69] هنکلمان الواح نوشته‌شده توسط این دبیران را به دو رده‌ی کلی تقسیم کرده است. برخی از آنها هم‌چنان به ساختار زبان ایلامی وفادار هستند، هرچند واژگان بسیاری را از زبان‌های ایرانی وام‌گیری کرده‌اند. برخی دیگر، دستور زبان ایلامی را نیز دگرگون ساخته‌اند و خطاهای روشنی

---

69. Henkelman, 2008 (a): 586.

در نگارش کلمات دارند و گاه به ابداعاتی خلاقانه و موضعی برای انتقال مفهوم دست می‌زنند. از سبک کار این دبیران اخیر معلوم است که یا زبان ایلامی نوشتاری را خوب نمی‌دانسته‌اند و یا بدان چندان وفادار نبوده‌اند.[۷۰]

بنابراین زبان ایلامی رایج در میان دیوان‌سالاران عصر هخامنشی بسیار به پارسی باستان آمیخته بوده است. بخشی از این آمیختگی به وام‌گیری ساده‌ی کلمات یا نظیره‌سازی برای ساختارهای واژگانیِ پارسی باستان مربوط می‌شود و بخشی دیگر تا لایه‌های عمیق‌تر دستوری رسوخ می‌کند. در ساده‌ترین لایه، داد و ستد واژگان بین دو زبان را داریم و بدیهی است که در تماس میان هر دو زبانی، این روندی دوطرفه است. به همین دلیل هم در زبان پارسی باستان هم وام‌واژه‌هایی ایلامی داریم که مشهورترینش کلمه‌ی «دبیر» است. این واژه که هم‌چنان، بعد از دو هزار و پانصد سال، در زبان پارسی دری کاربرد خود را حفظ کرده، بازمانده‌ای از وام‌واژه‌ی «دیپی» در پارسی باستان است که از «تیپی(مهِ)» در ایلامی وام‌گیری شده است و همین معنی نگارش و منظم کردن اموری اداری را می‌رساند.[۷۱] در مقابل، شمار زیادی کلمه‌ی پارسی باستان را هم داریم که در این متون در بستر دستور زبان ایلامی وام‌گیری شده‌اند.

با وجود این، آمیختگی ایلامی به پارسی باستان پردامنه‌تر و لایه‌های دستکاری‌شده‌ی دستوری در آن عمیق‌تر است. بخشی از این تأثیر، به وام‌گیری الگوی واژه‌سازی پارسی در زبان ایلامی باز می‌گردد. چنان‌که مثلاً رواج فراوان پسوند «ـ بَرَه» در پارسی باستان (به معنای برنده/ حامل) باعث شده تا پسوند «ـ کوتیرَه» در همین معنا در

---

70. Henkelman, 2008 (a): 587.
71. Tavernier, 2007(a): 57.

زبان ایلامی نیز رواج یابد.[۷۲] به این ترتیب، کلمات پارسی باستان مانند وَچَه‌بَرَه (جامه‌دار/ جامه‌وَر، ندیم)، هووَرشَه‌بَرَه (خورش‌وَر/ خورش‌دار/ خوالیگر، خوان‌سالار)، گنزَه‌بَرَه (گنجور، خزانه‌دار)، آپرْنَه‌بَرَه (ساقی، حاملِ سبو) و ویدَه‌بَرَه (حامل دانش، مشاور) با پسوند کوتیرَه به ایلامی برگردانده شده‌اند و به شوکوروم کوتیرَه (نیزه‌دار)، لیپتِه کوتیرَه (جامه‌دار) و کِشْتِه کوتیرَه (جام‌دار، ساقی) تبدیل شده‌اند. این پسوند در ایلامی از بنِ «کوتی» به معنای بردن و حمل کردن گرفته شده و در منابع نوشتاری پیشاهخامنشی به ندرت به کار گرفته می‌شده است. یعنی دست‌کم در زبان نوشتاری رواجش به طور مستقیم از پارسی باستان متأثر بوده است. مثال‌های مشابهی را می‌توان درباره‌ی پسوند «ـ کارَه» در پارسی باستان زد، که گاه آن هم با همین پسوند، و گاه در کلمه‌ای دورگه بیان می‌شده است. چنان‌که مثلاً باجی‌کارَه (باج‌کار، مأمور مالیات) در ایلامی به «بازی‌کوتیرَه» برگردانده شده است.[۷۳]

روی هم رفته، وقتی تماس‌های زبان ایلامی و پارسی باستان را بررسی می‌کنیم و این دو زبان را در ابتدای عصر هخامنشی با یکدیگر می‌سنجیم، به این نتیجه می‌رسیم که زبان پارسی باستان در این دوران کاملاً غالب بوده و ایلامی بیشتر توسط کسانی به کار گرفته می‌شده که زبان مادری‌شان ایرانی بوده است. هنکلمان بحث جالبی دارد که طی آن نشان داده برخی از صورت‌های دستوری ایلامی در این دوران زیر تأثیر قالب‌های دستوری پارسی باستان ساخته شده‌اند. این تأثیر زبانی آریایی بر زبان ایلامی از جنس وام‌گیری نیست، و تغییر شکل ساخت دستوری ایلامی را در اثر آمیختگی‌اش با پارسی باستان نتیجه داده است. چنان که مثلاً حرفِ «ایکّیمَر» که در ایلامی قدیمی رواج و پیشینه‌ای نداشته، به صورت برابرنهادی دقیق برای «هَچا» در پارسی باستان در منابع ایلامی

72. Henkelman, 2008 (a): 592.
73. Tavernier, 2007(b).

ظهور می‌کند و دو کارکردِ بی‌ربطیِ «هَچا» ـــ حرکت در مکان برای جانداران، و عاملیتِ فاعلی ـــ را نشان می‌دهد.[۷۴]

بحث هنکلمان آن است که دگرگونی‌های ساختاری و دستوری در زبان، زمانی به این شکل صورت می‌گیرد که گویندگانی با زبان پایه‌ی ایرانی به زبان ایلامی نیز سخن بگویند. یعنی اگر ایلامی‌زبانان زیر تأثیر زبان پارسی باستان و سیطره‌ی سیاسی و فرهنگی آن قرار می‌گرفتند، تنها به وام‌گیری واژگان کلیدی بسنده می‌کردند و ساخت دستوری زبان خویش را دستکاری نمی‌کردند. در حالی که اگر پارسی‌زبانان زبان ایلامی را به کار می‌گرفتند، بر اساس دستور زبان مادری خویش، در آن دخل و تصرف می‌کردند و به این ترتیب زیرساخت‌های دستوری ایلامی را دگرگون می‌ساختند. نمونه‌هایی مانند کارکرد «ایکیمَر» از نوع اخیر است و نشان می‌دهد زبان غالب و پایه در میان کاتبان دیوان‌سالاری هخامنشی، ایرانی بوده است.[۷۵] زبان ایلامی می‌بایست بعدتر هم‌چون زبانی نوشتاری و دیوانی فرا گرفته شده باشد، و توسط گویندگانی با پیش‌داشت‌های زبانی ایرانی مورد استفاده واقع شده باشد، تا بتواند چنین تغییرات ساختاری‌ای را از سر بگذراند.

نکته‌ی مهم آن‌که بقایای زبانیِ بازمانده از شهرِ هندیِ کوپْوار که در قلمرو هخامنشی قرار داشته نیز دقیقاً همین الگوی دگردیسی زبانی را نشان می‌دهد. در این شهر چهار زبان محلی رواج داشته که بیشترشان تباری دراویدی داشته‌اند. همه‌ی این زبان‌ها دگردیسی مشابهی را از سر گذرانده‌اند و ساختارهای دستوری‌ای را ـــ گاه به شکلی

---

74. Henkelman, 2008 (a): 587-589.
75. Henkelman, 2008 (a): 588-591.

سطحی[۷۶] ــ از پارسی باستان وام‌گیری کرده‌اند که نوعی هم‌ریختی و ترجمه‌پذیری را بینابین این زبان‌ها و هم‌چنین بین آنها و پارسی باستان به ارمغان آورده است. در این‌جا با قلمرو جغرافیایی به کلی متفاوتی روبه‌رو هستیم که زبان‌هایی محلی و متفاوت با ایلامی در آن رایج بوده‌اند و پیشینه و اهمیت دیوان‌سالارانه‌ی ایلامی را هم نداشته‌اند. با وجود این، الگویی مشابه با تأثیر پارسی باستان بر ایلامی را باز می‌یابیم.[۷۷] بر این مبنا، می‌توان نتیجه گرفت که ایرانی‌زبان شدنِ مردم ایران‌زمین، و حتا پارسی شدنِ زبان ایشان ــ در کهن‌ترین دلالتِ «زبان پارسی» ــ در قرونِ منتهی به ظهور کوروش آغاز شده و تا ابتدای دوران هخامنشی به سرانجام رسیده است. تا جایی که از منابع بازمانده از دوران هخامنشی می‌توان دریافت، الگوی زبانی و فرهنگی غالب بر تاریخ کشورِ ایران از همین هنگام پدیدار گشته، که همانا شبکه‌ای از زبان‌های قومی است که در کنار یک زبان ملی ایرانی فراگیر قرار گرفته است.

در این شرایط بوده که زبان ایلامی، که تا پیش از آن زبان فراگیرِ بین اقوام فلات ایران محسوب می‌شد، به تدریج از جایگاه تاریخی خود فرو کشیده شد و احتمالاً پیش از ظهور کوروش، به مرتبه‌ی زبانی قومی در زمینه‌ی زبان واسطه‌ی جدیدی فرو کاسته شد. هرچند هنوز سیطره‌اش بر دیوان‌سالاری و سنت نوشتاری را حفظ کرده بود و این جایگاهی بود که شاهان اولیه‌ی هخامنشی نیز آن را محترم دانستند و بدان رسمیت بخشیدند.

اما نکته‌ی مهم درباره‌ی رواج زبان پارسی باستان و فراگیر شدن‌اش به عنوان زبان واسط، آن است که این روند پیش از ظهور هخامنشیان آغاز شده و به نتیجه رسیده است. الواح تخت‌جمشید در آغازگاه تأسیس دولت هخامنشی و یک نسل بعد از شکل‌گیری این دولت نوشته شده‌اند و روندی از تکامل زبانی را نشان می‌دهند که

---

76. Gumperz & Wilson, 1971: 155.
77. Henkelma, 2008 (a): 593.

چند قرن پیشینه داشته است. یعنی وزنه‌ی جمعیتی آریایی‌ها و نوعِ همجوشی‌شان با جمعیت‌های بومی بوده که باعث شده در گستره‌ای چشمگیر از بابل تا شمال هند، زبان‌های بومی محلی پارسی باستان را هم‌چون زبانی واسطه بپذیرند.

در تاریخ جهان الگویی شبیه به چیرگی زبان پارسی باستان بر زبان‌های قومی و برکشیده شدن‌اش به عنوان واسطه‌ای عمومی را بارها و بارها در جاهای دیگر دیده‌ایم. چیرگی یونانی بر زبان‌های عبری و آرامی و مصری، و چیرگی لاتین بر زبان‌های ژرمنی و سلتی نمونه‌ای از این موارد در دنیای قدیم است، و در دوران نو نیز رواج انگلیسیِ ساده‌شده و فرانسوی دست‌وپا شکسته در مستعمره‌های این دو کشور را می‌توان مثال زد. اما نکته‌ی مهم آن که در تمام این موارد زبانِ واحد سیاسیِ غالب است که مردم مغلوب را به استفاده از دستور زبان و قالب‌های زبانی و خط خویش وادار می‌کند. درباره‌ی رواج زبان پارسی باستان، با الگویی واژگونه روبه‌رو هستیم و تا جایی که من دیده‌ام این تنها استثنا در این زمینه است.

در حالت عادی، یک دولت یا یک قوم بر مردمی دیگر غلبه می‌کند و مردم مغلوب ناگزیر می‌شوند برای ارتباط با اربابان‌شان زبان ایشان را تا حدودی فرا بگیرند، یا به کلی بدان تکلم کنند. در این حالت گویندگان دوزبانه زبان مادری و بومی‌شان را به روانی فرا می‌گیرند و زبان واسطه‌ی تحمیلی را تنها در مواردی خاص و به اجبار مورد استفاده قرار می‌دهند. قاعده هم آن است که دستور زبان و خطِ زبان قوم غالب را بر می‌گیرند و معمولاً از کلمات بومی در زمینه‌ی آن بهره می‌برند. این را امروز در زبان انگلیسیِ رایج در هند و زبان فرانسوی رایج در آفریقا به روشنی می‌توان دید.

در این مورد یک نمونه‌ی باستانیِ نزدیک به دوران هخامنشی، که هنکلمان نیز بدان اشاره کرده، در مصرِ

اشغال‌شده به دست رومیان و مقدونیان دیده می‌شود. در دوران پس از اسکندر، مصر به کشوری اشغال‌شده و ستمدیده بدل شد که فرعون‌هایی مقدونی به مدت دو قرن با شدت و بهره‌کشی مهیبی بر آن فرمان راندند. زبان این اربابان یونانی بود و کارگزاران مصری ناگزیر بودند با این زبان با فرمانداران و مأموران مالیاتی ارتباط برقرار کنند. در دوران رومی‌ها هم این قاعده برقرار ماند.

تحلیلی که بر سفال‌نوشته‌های منطقه‌ی فیوم (استان رومیِ نارموتیسِ[۷۸]) در جنوب مصر انجام شده، نشان می‌دهد که کارگزاران دون‌پایه‌ی مالیاتی که باج و خراج را از روستاها گردآوری می‌کرده و به اربابان رومی‌شان تحویل می‌داده‌اند، گزارش‌های خود را به یونانی دست‌وپا شکسته‌ای می‌نوشته‌اند. بررسی این گزارش‌های یونانی نشان می‌دهد که زبان مادری نویسندگانش مصری بوده و ساختارهای دستوری این زبان به یونانی تحمیل شده است. این کاربران، در واقع، شکلی سطحی و ساده از یونانی را فرا گرفته بوده‌اند که تنها به کار تبادل اطلاعات در زمینه‌ی امور مالیاتی می‌آمده است و احتمالاً هیچ یک از ایشان توانایی سخن گفتن به زبان یونانی را در زمینه‌های دیگر نداشته‌اند.[۷۹]

درباره‌ی زبان ایلامی به کار گرفته شده در الواح تخت‌جمشید هم می‌توان به جمع‌بندی مشابهی رسید. با این تفاوت که در این‌جا زبانِ واسطه، میراث فرهنگی دولتی استخواندار و بسیار کهن‌سال است و به این دلیل رواج خود را حفظ کرده است. بر خلاف مصریانی که ناگزیر بودند برای ارتباط با فاتحانِ رومی به زبانی بیگانه سخن بگویند، کاتبان تخت‌جمشید که انگار در اصل پارسی‌زبان بوده‌اند، زبانِ ایلامی را که اعتباری تاریخی و مشروعیتی

---

78. Narmouthis
79. Fewster, 2002: 238.

دیوان‌سالارانه داشته اختیار کرده‌اند. در این‌جا با فاتحانی سر و کار نداریم که زبان خود را به مغلوبان تحمیل کنند، بلکه برعکس، با جهان‌دارانی روبه‌رو هستیم که سنت تاریخی ایلامی را محترم می‌شمارند و خود را ادامه‌ی آن در نظر می‌گیرند و به این ترتیب در آن چارچوب متون رسمی خویش را ثبت می‌کنند. اما این کار را از سرِ چیرگی فرهنگی یا دقتِ بیشترِ زبان ایلامی انجام نمی‌دهند. چون در حین انجام این کار تقریباً تمام کلیدواژه‌های اصلی را از پارسی باستان وام‌گیری می‌کنند. این ماند و اینرسیِ زبان و خط ایلامی و اعتبارش در میان طبقه‌ی باسوادِ نوظهور است که چنین ساختاری را رقم زده است.

از همین‌جا می‌توان دریافت که تماس بین دارندگان پارسی باستان و ایلامی از جنس جنگ و سیطره‌ی نظامی یکی بر دیگری نبوده است. در چنین شرایطی دگردیسی ساختارهای دستوری در یک زبان بسیار به کندی انجام می‌پذیرد و به چند صد سال زمان نیاز دارد.[۸۰] بنابراین می‌توان پذیرفت که اندرکنش این دو زبان و رسوخ تدریجی ساختارهای پارسی باستان در زبان ایلامی قرن‌ها پیش از ظهور قدرت سیاسی هخامنشیان آغاز شد و احتمالاً پیامد طبیعی ورود اقوام ایرانی به منطقه بوده است. اما در این حالت، از همان ابتدای کار زبانی مانند پارسی باستان همتا و هم‌ارزِ ایلامی بوده است، وگرنه دگردیسی ژرف‌ساخت این زبان و دست‌نخوردگی نسبیِ پارسی باستان توجیهی پیدا نمی‌کند.

یعنی آن ایرانی‌زبانانی که برای نخستین بار با ایلامی‌ها تماس یافتند، زبان ایلامی را آموختند و از آن برای ارتباط با ساکنان قدیمی‌ترِ این سرزمین استفاده کردند، اما زبان خود را از دست فرو ننهادند و زبانِ ایلامی را بر

80. Thomason, 2001: 206.

مبنای آن دستکاری کردند. این دستکاری‌ها طی چند قرن نهادینه شد و به زبان آمیخته‌ی ایلامیِ هخامنشی انجامید و در تمام این مدت گویندگان ایرانی‌زبان، با وجود فراگیری ایلامی، زبان اصلی خود را هم‌چنان حفظ کرده‌اند. بنابراین از سویی جمعیت‌شان باید چشمگیر بوده باشد، و از سوی دیگر احتمالاً سطح توسعه‌یافتگی فنی و کارآیی زبان‌شان چندان از ایلامی فروپایه‌تر نبوده است. این نکته که فن‌آوری ذوب آهن و احتمالاً سفالکاری خاکستری توسط همین کوچندگان به جنوب فلات ایران وارد شد، نشان می‌دهد که این اقوام دست‌کم در زمینه‌هایی مانند ذوب فلز و علم مواد مترقی‌تر از ایلامیان بوده‌اند. دادوستد میان این دو قوم، که به ادغام تدریجی پارسی‌ها و ایلامی‌ها منتهی شد، روندی بوده که طی آن فلزکاری و کوره‌های مرکب از طرف ایرانی و فنون دیوان‌سالارانه و نویسایی از طرف ایلامی به اشتراک گذاشته شد.

درباره‌ی دامنه‌ی رواج زبان ایلامی میان پارسی‌زبانانِ عصر کوروش دو رویکرد متفاوت وجود دارد. یک نگرش کمینه‌گرا، بر این باور است که وام‌گیری زبان ایلامی تنها در طبقه‌ی کاتبان و برای مقاصد نوشتاری بوده است و بدنه‌ی پارسی‌زبانان زبان ایلامی را در شکل گفتاری فرا نمی‌گرفته‌اند. رویکرد بیشینه‌گرایی هم هست که زبان ایلامی را واسطه‌ی اصلی ارتباط در فلات ایران می‌داند و بر این مبنا می‌گوید پارسی‌زبانان، به خصوص بعد از دست یافتن به قدرت سیاسی، ناگزیر بوده‌اند برای ارتباط با اقوام دیگر، آن را بیاموزند.[81] در میان این دو دیدگاه، نظرم رویکرد بیشینه‌گرا معقول‌تر می‌نماید. آمیختگی جمعیت و دین و رسوم و مناسک ایلامیان و پارسیان بیش از آن بوده که بخواهیم به دو جمعیت زبانی مجزا قایل باشیم که تنها از مجرایی نوشتاری با هم بر هم افتادگی

81. Henkelman, 2008 (a): 595.

زبانی داشته باشند. با وجود این، باید توجه داشت که ایلامی‌ای که در ابتدای کار هم‌چون زبان واسط مورد استفاده قرار می‌گرفته، زبانی دورگه بوده که خواص پیش‌گفته را داشته است. به بیان دیگر، از همان ابتدای کار، دبیرانی کار حساب و کتاب دیوان‌سالاری هخامنشیان را بر عهده داشته‌اند که زبان اصلی‌شان ایرانی بوده است. موقعیت زبان ایلامی نزد ایشان به زبان آرامی سلطنتی در نسل‌های بعد شباهت دارد. در این‌جا هم با زبانی غیرآریایی روبه‌رو هستیم که کاتبان به خاطر استفاده از خطِ آن، دستور زبان و برخی از واژگانِ آن را حفظ می‌کنند، اما از فرط استفاده از وام‌واژه‌های پارسی باستان، به تدریج آن را به زبانی دورگه بدل می‌نمایند.

بنابراین در دوران هخامنشی، با یک سنت دیوان‌سالارانه‌ی متمرکز و پیچیده روبه‌رو هستیم که توسط طبقه‌ای گسترده از دبیران باسواد سازماندهی می‌شده است. زبان مادری بخش عمده‌ی اعضای این طبقه‌ی دیوانی پارسیِ باستان بوده، هرچند آمیختگی چشمگیری با فرهنگ و زبان ایلامی نیز داشته است. این طبقه‌ی دبیران در دو دوره‌ی پیاپی، از خط و زبان اقوام نویسای پیشین برای ثبت حساب و کتاب‌های خود استفاده می‌کرده است. نخست از خط و زبان ایلامیِ آمیخته با پارسی باستان، که احتمالاً در دوران پیش از کوروش سابقه داشته و تا دوران اردشیر به صورت زبان رسمی دیوانی به کار می‌رفته است. دوم، خط و زبان آرامیِ آمیخته با پارسی باستان که دست‌کم از دوران داریوش بزرگ رواج داشته و کم کم جایگزین ایلامی می‌شود. در میان این دو نوع خط، آرامی به خاطر الفبایی بودن ساده‌تر و کارآمدتر بود و زمینه‌ی ثبت آن ــ چرم یا پاپیروس ــ هم سبک‌تر و کم‌حجم‌تر از لوح‌های گلی‌ای بود که برای خط میخی مناسبت داشت. به همین دلیل، از دوران اردشیر به بعد، دیوان‌سالاری هخامنشی سنت دو هزار ساله‌ی بایگانی به خط میخی ایلامی را که بدان اتکا داشت رها کرد و خط و زبان دیوانی را به آرامی خاصی تبدیل کرد که درست مانند ایلامی تخت‌جمشیدی با پارسی باستان سخت

درآمیخته بود و به خاطر خطِ ساده‌ترش، بسیار خواناتر و کوتاه‌نویس‌تر می‌نمود.

این نکته اهمیت دارد که هم در مورد ایلامیِ هخامنشی و هم درباره‌ی آرامی سلطنتی، که بعدتر جایگزین آن شد، ما با یک زبان خالص ایلامی یا آرامی سر و کار نداریم. بلکه در اصل زبانی آمیخته را داریم که از دستور زبان و حرف اضافه و برخی از فعل‌های ایلامی و آرامی، و انبوهی از واژگان و حتا صورت‌های صرفی و دستوریِ پارسی باستان تشکیل شده است. یعنی بخش عمده‌ی دبیران دولت هخامنشی احتمالاً توانایی سخن گفتن به زبان ایلامی یا آرامی خالص قدیمی را نداشته‌اند، هرچند خط ایشان را می‌دانسته‌اند و با دستور زبان و شیوه‌ی نگارش‌شان آشنا بوده‌اند. موقعیت این دو زبان تا حدودی به زبان عربیِ دیوانیِ عصر اموی و عباسی شباهت دارد که آفریده‌ای ایرانی است و کاملاً با آنچه در بادیه و قبایل اصیل عرب رایج بوده متفاوت است.

در قرون منتهی به ظهور کوروش نیز قاعدتاً چنین اتفاقی رخ داده است. زمانی که کوروش بر تخت انشان نشست، با مردمی سر و کار داشت که طی شش قرن پیش با هم درآمیخته بودند و با وجود چیرگی تدریجی عنصر آریایی، ساختارها و سنت‌های فرهنگی و عناصرقومی و نژادی اقوام بومی را نیز در خود حفظ کرده بودند. پارسی‌ها در دوران کوروش، چنین کسانی بودند. ایرانی‌تباران و ایرانی‌زبانانی که از سویی با زبان و فرهنگ اقوام بومی آشنایی عمیقی داشتند و با ایشان درآمیخته بودند، و از سوی دیگر به تدریج با آنها خویشاوند و هم‌خون هم محسوب می‌شدند. پس پاسخ به پرسش از ارتباط پارس‌ها و ایلامی‌ها چنین می‌شود که مهاجران آریایی پارسی در قرون اولیه‌ی هزاره‌ی اول پ.م. با بومیان ایلامی درآمیختند و از همجوشی جمعیت و فرهنگ‌شان هویت مشترکی پدید آمد که پیوستارِ پارسی ـ ایلامی را تشکیل می‌داد؛ پیوستاری که از نظر سیاسی و فرهنگی همسان، و از نظر زبانی و دینی متمایز می‌نمود.

گفتار دوم: انشان

۱. کوروش در اوایل سده‌ی ششم پ.م. در شهر انشان زاده شد. او در نبشته‌ی حقوق بشر خود را و پدرانش را شاه انشان می‌نامد و در الواح بابلی‌ای که در زمان حکومت نبونید و پیش از ورود کوروش به بابل نوشته شده هم او را با نام «کوروش شاه انشان» مورد اشاره قرار داده‌اند. بنابراین، نخستین گام برای شناختن خاستگاه قدرت او دقیق‌تر نگریستن به این شهر و موقعیت این منطقه در جهان باستان است.

انشان، که کمابیش در مکان شیراز امروزین قرار داشته، یکی از مهم‌ترین و بزرگترین شهرهای جنوب غربی ایران‌زمین بوده و از کهن‌ترین مراکز استقرار کشاورزان در جهان باستان محسوب می‌شود. کشور باستانی ایلام در واقع از دو بخش تشکیل می‌شد: منطقه‌ی سوزیان که دشت‌های خوزستان کنونی را در بر می‌گرفت، و منطقه‌ی کوهستانی انشان که در شرق این منطقه قرار داشت. ایلام، به همراه سومر، قدیمی‌ترین دولت پدیدآمده بر کره‌ی زمین است و ظهور آن در تاریخ پیامد اتحاد مردم سوزیان و انشان بوده است. مردم منطقه‌ی سوزیان، خدایی به نام اینشوشیناک را می‌پرستیدند. این خدا، نام خود را از شهر شوش گرفته بود. شوش یکی از کهن‌ترین مراکز استقرار و ابداع زندگی کشاورزانه در جهان است و پایتخت سوزیان محسوب می‌شده است. از این رو، از ابتدای تاریخ این سرزمین شاهان ایلامی که نخستین اسناد تاریخی این کشور را ثبت کرده‌اند خود را «شاه شوش و انشان» (سون‌کیکّی اَنزان شوشون‌کا)[۸۲] می‌نامیدند و بر اتحاد این دو منطقه‌ی کوهستانی و جلگه‌ای تأکید داشتند.

---

82. Henkelman, 2008 (a): 599.

انشان در دوران پیشاتاریخی مرکز استقرار بزرگی بود که کشاورزان حوزه‌ی رود کُر آن را پدید آورده بودند. باستان‌شناسان تا مدت‌ها در منطقه‌ای شرقی‌تر از فارس به دنبال انشان می‌گشتند و جای آن را ناشناخته فرض می‌کردند تا آن که در اواسط سده‌ی بیستم شهری باستانی در منطقه‌ی ملیانِ فارس حفاری شد و از کتیبه‌های به جا مانده از آن معلوم شد که این همان انشان باستانی است. بر مبنای لایه‌های بازمانده از شهر انشان، می‌توان دو دوره‌ی پیشاتاریخی «بانش قدیم» و «بانش میانه» را از هم تفکیک کرد. دوره‌ی بانش قدیم به دورانی مربوط می‌شود که نخستین مراکز استقراری در این منطقه پدید آمدند و این جایگاه به شهری ابتدایی تبدیل شد. این دوره سال‌های ۳۳۰۰ـ۳٤۰۰ پ.م. را در بر می‌گیرد.۸۳ به این ترتیب، انشان را می‌توان یکی از نخستین شهرهای جهان دانست که در امر ابداع سبک زندگی کشاورزانه پیشتاز بوده است. زمان یادشده با تاریخ پیدایش نخستین شهرهای مشهور جهان باستان در میان‌رودان و دره‌ی سند و کرانه‌ی نیل هم‌زمان است.

در دوره‌ی بانش میانه، که از ۲۹۰۰ـ۳۰۵۰ پ.م. به طول انجامید، انشان به مرکز جمعیتی بزرگی تبدیل شد. به طوری که مساحت سکونت‌گاه‌های آن به ٤۵ هکتار رسید. این تقریباً با مساحت شهر مشهوری مانند اوروک در سومر برابر است.[۸٤] انشان، هم‌زمان با دوره‌ی اوروک ــ که کهن‌ترین دوران شهرنشینی پنداشته می‌شود ــ رونق گرفت و مساحتش هم‌ارزِ وسیع‌ترین مراکز شهری میان‌رودان بود. البته در همسایگی آن، مرکز کهن‌تر شوش قرار داشت که مرکز سازماندهی جمعیت در دشت سوزیان بود و رقیب و همسایه‌ی آن محسوب می‌شد.

---

83. Johnson, 1987.

۸٤. پور ولی، ۱۳۸۱: ۳۵ ـ ۲٦.

برای مدت‌ها، باستان‌شناسان مراکز سومری را نخستین پایگاه‌های ابداع زندگی کشاورزانه می‌دانستند و بر مبنای چارچوبی بابل‌مدارانه معتقد بودند نخستین شهرها و معابد و آثار خط در میان‌رودان پدیدار شده‌اند. با وجود آن‌که امروزه هم این باور در میان عوامِ کتاب‌خوان رواج دارد، اما شواهد باستان‌شناسانه نشان می‌دهد که سبک زندگی کشاورزانه و انقلاب شهرنشینی در شبکه‌ای از مراکز مرتبط با هم در گستره‌ای بسیار پهناور در کل ایران‌زمین، سوریه، مصر و آناتولی پای به عرصه‌ی گیتی نهاده است. بسیاری از مراکز شهرنشینی ایران شرقی (از همه مهم‌تر شهر سوخته) قدمتی بیشتر و مساحتی بزرگ‌تر از آثار کشف‌شده در میان‌رودان دارند.

تاریخ انشان، از نخستین روزهای رونق شهرنشینی در آن، با تمدن ایلام پیوند خورده است. احتمالاً نخستین ساکنان این منطقه مانند ایلامی‌ها و سومری‌ها مردمی وابسته به نژاد قفقازی بودند. از نظر تمدن، هنر و دین، انشان بخشی از گستره‌ی تمدن ایلامی محسوب می‌شد، هر چند خدایان و دودمان‌های محلی و رسوم بومی خاص خود را هم داشت. از ابتدای تاریخ مدون ایلام، انشان بخشی مهم و جدانشدنی از این کشور بود و نویسندگان جهان باستان مردم انشان را ایلامی می‌دانستند.[۸۵] چنان که در مورد تمام قدرت‌های بزرگ جهان باستان رواج داشته، گه‌گاه به دنبال آشوب‌های ناشی از نبردهای میان ایلام و سومر یا ایلام و اکد، گرانیگاه قدرت از شوش به انشان منتقل می‌شد و شاهزادگانی که از آن خطه برخاسته بودند بر سراسر ایلام فرمان می‌راندند.

از میانه‌ی هزاره‌ی سوم پ.م، انشان به قدری اهمیت یافت که نام و نشانش در اسناد میان‌رودانی نیز دیده می‌شود. در تمام این متون انشان به عنوان یکی از دو رکن قدرت ایلام اعتبار داشته است. شولگی و شوسین از

---

85. Johnson, 1987: 107-139.

دودمان اور سوم، ابتدا با آن وارد جنگ شدند و بعد برای متحد شدن با شاهان آن دختران خود را به ازدواج ایشان درآوردند. در متون ایشان که در قرن ۲۱ پ.م. در شهر اور نوشته شده، فرمانروای این شهر را «اِنسی» نامیده‌اند که حاکم و فرماندار معنی می‌دهد.[٨٦] کلمه‌ی شاه (لوگال) انشان که در استوانه‌ی حقوق بشر به نیاکان کوروش منسوب شده، برای نخستین بار در اوایل هزاره‌ی دوم پ.م. در اسناد پدیدار می‌شود. در کتیبه‌ای از شوش که به این دوران تعلق دارد، مُهرِ کسی به نام ایمازو پسر کیندادو را می‌بینیم که لقبش لوگالِ انشان است.[٨٧] این کیندادو احتمالاً همان کینداتّو است که در فهرست شاهان شیماشکی اسمش ذکر شده است. این فهرست در شوش نوشته شده و شاهان دودمان اوان را به دست می‌دهد.

کینداتو از خاندان شیماشکی یکی از شاهان مقتدر ایلامی است که در انقراض دودمان سومریِ اور سوم نقشی برجسته ایفا کرد و دور نیست که این ایمازو شاه انشان، فرزند او بوده باشد. نام این کینداتو را در «سرود ایشبی‌اِرا» از شهر نیسین نیز می‌بینیم که در آن‌جا «مردی ایلامی» (لو اِلام) خوانده شده است.[٨٨] چند قرن بعد، لقبِ «شاه شوش و انشان» و «کاهن شوش و انشان» را می‌بینیم که به اِپارتی دوم از همین خاندان شیماشکی منسوب شده است.[٨٩]

اشاره‌ی دیگر به شاهان انشان در سال‌نامه‌ی نوشته‌شده توسط ایدین داگان دیده می‌شود و این کسی است که ــ بنا بر گاه‌شماری میانی ــ در فاصله‌ی ۱۹۷٤ تا ۱۹٥٤ پ.م. در میان‌رودان حکومتی داشت و دخترش ماتوم

---

86. Potts, 1999: table 5.2.
87. Potts, 1999: 145.
88. Potts, 1999: 143-145.
89. Potts, 1999: table 5.5.

نیاتوم را به عقدِ یک «شاهِ انشان» درآورد که نامش مشخص نیست، اما بعید نیست که همین ایمازو بوده باشد.[90] لقب شاه انشان و شوش از حدود ۱۴۰۰ پ.م. و با روی کار آمدن شاهان دودمان کیدینو به صورت عنوان رسمی شاه ایلام اعتبار می‌یابد. در دودمان ایگی‌هالگی‌ها که بعد از ایشان به قدرت رسید هم این عنوان هم‌چنان کاربرد خود را حفظ کرده است.

در این میان، لقبِ اونتاش ناپیریشیا، سازنده‌ی معبد چغازنبیل، جالب توجه است که با واژگون کردنِ ترتیب این لقب، خود را شاهِ «انشان و شوش» می‌خواند.[91] چنین می‌نماید که ترتیب اشاره به نام شهرها در دوران این شاه به ذهنیت مخاطبان وابسته بوده باشد. چنان که متون نوشته شده به اکدی معمولاً از «شاه شوش و انشان» یاد می‌کنند، در حالی که اسناد ایلامی «شاهِ انشان و شوش» را ترجیح می‌دهند.[92]

انشان از ابتدای هزاره‌ی سوم پ.م. که به عنوان شهری بزرگ و مهم پا به عرصه‌ی تاریخ نهاد تا دو هزار سال بعد، یکی از دو قطب قدرت ایلام در جنوب ایران‌زمین بود. تا آن که جمعیت آن در فاصله‌ی سال‌های ۷۰۰ـ۱۰۰۰ پ.م. بسیار کاهش یافت[93] و دوره‌ای از رکود و ویرانی بر آن حاکم شد. در سال‌های آغازین هزاره‌ی اول پ.م. تمدن انشان بار دیگر احیا شد و این تاریخ، هم‌زمان است با مهاجرت قبیله‌های آریایی به این منطقه و رواج تمدن سفال خاکستری، که همراه با فن‌آوری آهن به همراه قبیله‌های آریایی به منطقه وارد شد.[94]

90. Potts, 1999: 149.
91. Potts, 1999: table 7.7.
92. Potts, 1999: 211.

۹۳. کورت، ۱۳۷۹.

۹٤. بریان، ۱۳۷٦، ج۱.

از آن‌جا که دانش ما در مورد تاریخ ایلام اندک است چیز زیادی در مورد پویایی جمعیت انشان نمی‌دانیم. تقریباً مسلم است که هر دو موجِ ورود قبیله‌های آریایی به فلات ایران (مهاجرت کاسی‌ها و پارس ـ مادها) مسالمت‌آمیز و صلح‌جویانه بوده است. بر خلاف سه موجِ ورود قبیله‌های سامی (موج اکدی‌ها، آموری‌ها و کلدانی ـ آرامی‌ها) به میان‌روردان، که با فتح خشونت‌آمیز شهرها و راندن مردم بومیِ سومری همراه بود، موج‌هایی از قوم‌های آریایی که به فلات ایران وارد می‌شدند دست به قتل و غارت نمی‌گشادند و به تدریج در جمعیت‌های شهرنشین منطقه حل می‌شدند و تمدن ایشان را به سرعت در خود جذب می‌کردند.

شواهد باستان‌شناختی و اسناد تاریخی نشان می‌دهد که در طول چهار سده‌ای که از ورود قبیله‌های آریایی (در حدود ۱۲۰۰ پ.م.) تا تأسیس نخستین دودمان‌های آن‌ها در این منطقه (حدود ۷۵۰ پ.م.) گذشت ــ به استثنای انشان ــ انقباض جمعیتی مهمی در شهرهای ایلامی و سکونت‌گاه‌های بومیان قدیمی ایران بروز نکرد و اثری از سقوط خشونت‌آمیز شهرها نیز دیده نمی‌شود. در مقابل، به رواج تدریجی نام‌های آریایی و عناصر فن‌آوری آهن در میان شهرهای ایلامی بر می‌خوریم که به معنای درآمیختن مسالمت‌آمیز تازه‌واردان با ساکنان قدیمی منطقه است.

به عنوان مثال، در تپه‌ی سگزآباد، که نزدیک به ۱۵۰۰ مرکز استقراری شناخته‌شده دارد، سفال منقوشِ نخودی مربوط به تمدن کهن ایلامی به تدریج با گذر زمان توسط سفال‌های خاکستری محکم و نازکی جانشین می‌شود که توسط آریایی‌های نوآمده ساخته می‌شده و بر فن‌آوری ساخت کوره‌های پیشرفته‌تری مبتنی بوده است. روند دگردیسی و جای‌گزینی فن‌آوری یادشده، منقرض نشدنِ ناگهانی تمدنِ ایلامی قدیمی و تداوم نقش‌مایه‌های آن

در فرهنگ آمیخته‌ی نوظهور، نشانگر ورود تدریجی و صلح‌آمیز قبیله‌های آریایی به منطقه است.[۹۵]

ورود مسالمت‌جویانه‌ی آریایی‌ها به فلات ایران و هجوم خشونت‌آمیز قوم‌های سامی به میان‌رودان، لزوماً نشانگر تفاوت در خلق‌وخوی این دو نژاد نیست. چنان‌که می‌بینیم آریایی‌های هیتی به شکلی خشونت‌آمیز به میان‌رودان و قفقاز حمله کردند و در جنگاور بودنِ پادشاهی میتانی نیز شکّی وجود ندارد. مهم‌ترین عاملی که رفتار خشونت‌آمیز یا مسالمت‌آمیز قوم‌های مهاجر را تعیین می‌کند، قدرت دولت‌هایی است که بر منطقه‌ی میزبان-شان حکومت می‌کنند و شالوده‌ی سیاستِ حاکم بر آنها. اگر قبایل مهاجر آریایی در منطقه‌ی مرکزی ایران‌زمین رفتاری صلح‌جویانه داشتند، بدان دلیل بوده است که در این پهنه قدرت ایلامی‌ها استوار بود و در ضمن سازوکارهای لازم برای جذب جمعیت‌های نوآمده در ساخت سیاسی کمابیش فدرالِ این سرزمین وجود داشت. قبیله‌های آریایی هنگام ورود به فلات ایران با نیروی نظامی و سیاسی بزرگی روبه‌رو می‌شدند که احتمالاً راه‌هایی برای سکنا دادن و جذب کردن قبیله‌های مهاجر در آن وجود داشته است، چرا که نشت تدریجی جمعیت آریایی به درون فلات ایران از همان ابتدای هزاره‌ی سوم پ.م. وجود داشته و مردم فلات ایران هم مانند سایر مردم یکجانشین همواره با خطر تهاجم قبیله‌های متحرک روبه‌رو بوده‌اند.

ایلام تنها دولت قفقازی کهنی است که در تمام دوران سه هزار ساله‌ی نخستِ عمر جهان باستان هویت و انسجام خود را حفظ می‌کند و در برابر امواج قوم‌های مهاجر ایستادگی می‌نماید و تنها دولت باستانی است که در فاصله‌ی سال‌های ۵۵۰ـ۳۰۰۰ پ.م.، یعنی عصرِ پیشاهخامنشی تاریخ تمدن، بیش از ۱۲۰۰ سال از وحدت

---

۹۵. طلایی، ۱۳۷٦.

سیاسی برخوردار بوده و خط، زبان، و ساختار نژادی مردم خود را در تمام این مدت طولانی حفظ نموده است. تنها به عنوان یک مقایسه بد نیست بدانیم که میان‌رودان ــ که وسعتی تقریباً نصف قلمرو زیر نفوذ ایلام داشته ــ در همین دوره وحدت سیاسی را تنها برای ۴۵۰ سال تجربه کرده و ترکیب جمعیتی‌اش دست‌کم سه بار دست‌خوش تغییر شده است. یعنی سومری‌ها توسط اکدی‌ها، و آن‌ها هم توسط آموری‌ها، جای‌گزین شدند و این تازه در حالی است که کلدانی ـ آرامی‌ها و آموری‌ها را خویشاوند بدانیم و جای‌گزین شدن‌شان را در شمارش خود وارد نکنیم.

به دلیل همین ساخت سیاسی کارآمد و وجود راهبردهای جذب و تلفیق جمعیت‌های مهاجر و بومی بوده است که قبایلی آریایی مانند کاسی‌ها هنگام ورودشان به فلات ایران آشفتگی و تهدیدی پدید نیاوردند و به سادگی با مردم بومی زاگرس ــ گوتیان کهن ــ درآمیختند. اما وقتی به میان‌رودان روی آوردند و دولت‌های رقیب و کوچک آن قلمرو را دیدند فرصت را برای ایلغار و تاخت‌وتاز در این عرصه مناسب یافتند و بابل را با نیروی نظامی گرفتند.

کامیابی همین کاسیان برای ساماندهی به امور سیاسی قلمرو تازه فتح شده‌شان را هم می‌توان میراثی دانست که از قلمرو ایلام به دست آورده بودند. چرا که طولانی‌ترین و صلح‌آمیزترین عصر تاریخ میان‌رودان زمانی است که کاسیان بر بابل، و هیتی‌ها بر آناتولی و میتانی‌ها بر شمال میان‌رودان حکومت می‌کردند. این سه دودمان آریایی، که بر مردمی قفقازی یا سامی حاکم شده بودند، بسیار به ندرت به جنگ با همسایگان‌شان می‌پرداختند. به ویژه کاسی‌ها و میتانی‌ها که اولی مسلماً و دومی احتمالاً از فلات ایران گذشته بودند و بخش‌هایی از حاشیه‌ی غربی ایران‌زمین را در اختیار داشتند با موفقیت چشم‌گیری صلح را حفظ می‌نمودند.

بر این مبنا، ویرانی و کاسته شدن از جمعیت انشان را در حدود سال ۱۰۰۰ پ.م. نمی‌توان به ورود قبیله‌های آریایی نسبت داد، به ویژه که این انقباض جمعیت شهری در زمانی پیش از ورود این قبیله‌ها به نواحی یادشده بروز کرده و در آستانه‌ی ورود مردم آریایی ترمیم شده است. با توجه به این که نشانی از ویرانی هدفمند بناها و آثاری از جنگ در انشانِ رو به انقراض یافت نشده، باید در این‌جا به دنبال علتی غیرنظامی برای انقباض جمعیت گشت. چنان که گذشت، پژوهش‌های جمالی نشان داده که آنچه به ویرانی انشان تعبیر شده، در واقع، دگرگونی سبک زندگی مستقر به کوچگردانه بوده و احتمالاً در این دوران اصولاً کاهش جمعیت چشمگیری را در این منطقه نداشته‌ایم و تنها رها شدن زندگی کشاورزانه و روی آوردن مردم به زندگی رمه‌دارانه را می‌بینیم. تحولی که احتمالاً به پدیده‌ای اقلیمی مانند کم شدن منابع آبی یا شوره‌گذاری خاک مربوط بوده است. این حدس از آن‌جا تقویت می‌شود که تخلیه‌ی موهنجودارو و هاراپا و جای‌گزینی جمعیت بومی آن‌جا با سپیدپوستانی که از شرق و شمال می‌آمدند هم احتمالاً الگوی مشابهی داشته است. چون در این شهرها هم آثاری از جنگ و ویرانی نظامی دیده نمی‌شود، و با وجود این می‌دانیم که هر دو در حدود ۲۶۰۰ پ.م. تخلیه شده و جمعیت‌شان به تدریج با مردمی دیگر جای‌گزین گشته است. در انشان هم با وضعیتی مشابه روبه‌رو هستیم.

انشان تا نیمه‌ی سده‌ی ششم پ.م. از دید مردم میان‌رودان از ایلام متمایز نبود، و نامش تنها هم‌چون شهری ایلامی ــ و نه به عنوان قدرتی مستقل ــ در کتیبه‌ها دیده می‌شود.[۹۶] با وجود این، این بدان معنا نیست که ترکیب جمعیتی آن نیز با سرزمین‌های پیرامونش هم‌سان بوده است. چون از آغاز سده‌ی هفتم پ.م. جمعیتی در انشان

96. Oppenheim, 1969: 315-16.

ساکن شدند که نام‌هایی آریایی داشتند و به زبان پارسی باستان سخن می‌گفتند که شاخه‌ای از زبان‌های وابسته به ایرانیان شرقی بود و با سغدی و اوستایی و خوارزمی پیوند داشت. یعنی انشان به تدریج توسط قبایل پارسی که به آن‌سو می‌کوچیدند بازسازی شد و توسعه یافت. چیرگی قبیله‌ی پارس (پاسارگاد در چشم یونانی‌ها) بر سایر قبیله‌ها باید به همین زمان مربوط باشد. پارس‌ها توانستند در انشان حکومتی محلی تأسیس کنند که در نظام فدراتیو ایلامی‌ها به خوبی جای گرفت و تابع شاه مستقر در شوش قلمداد شد.

استقرار پارس‌ها در استان فارس به آمیختگی روزافزون ایشان با ایلامی‌ها منتهی شد. گذشته از نویسندگانی یونانی مانند هرودوت، که به یکجانشینی و کشاورزپیشه بودنِ قبیله‌های اصلی پارسی اشاره می‌کنند، بر مبنای اسناد یافت‌شده از شوش، می‌دانیم که این پارسیان در صنعت‌گری (پارچه‌بافی و ساختِ جنگ‌افزار) و فلزکاری فعال بوده‌اند[۹۷] و این‌ها از شغل‌های ویژه‌ی مردم یکجانشین است. به این ترتیب، از همان ابتدای ورود موج جدید آریاها به فلات ایران، بخشی از ایشان جذبِ مراکز شهری کشاورزانه شدند و با ایلامیان درآمیختند.

این نکته هم ناگفته نماند که تقویم پارس‌ها نوعی گاه‌شماری خورشیدی است که نشان می‌دهد سبک زندگی کشاورزانه و یکجانشینی در میان‌شان رواج داشته است.[۹۸] مثلاً نام دو تا از ماه‌های پارسی عبارت است از: «وی-یخَنَه» و «اَدوکَنَیشَه» که به ترتیب «ماه کندن، ماه شخم زدن» و «ماه بذر پاشیدن» معنا می‌دهند. این در حالی است که قبیله‌های رمه‌دار، به دلیل تحرک‌شان، از زمین و چهار فصلِ پیوسته با آن کنده می‌شوند و بنابراین در اغلب

---

۹۷. پاتس، ۱۳۸۵: ۴۷۷.

۹۸. بریان، ۱۳۷۷، جلد ۱: ۳۲.

موارد نظام گاه‌شماری قمری را اختیار می‌کنند.

تحلیل نام‌های به کار گرفته‌شده در متن‌های نوایلامی نشان می‌دهد که از اوایل هزاره‌ی اول پ.م. حدود ده درصد از نام‌ها آریایی هستند و به مردمی مربوط می‌شوند که در میان جمعیتی که ۹۰ درصد از آن‌ها نام‌های ایلامی داشته‌اند، می‌زیستند. اما به تدریج این نسبت بیشتر می‌شود و چنان‌که گفتیم، در میان دبیرانی که در دوران داریوش بزرگ در تخت‌جمشید به زبان ایلامی مطلب می‌نوشتند، تنها ده درصد نام‌های ایلامی دارند. تمام این شواهد دلیلی دیگر است بر آمیختگی مسالمت‌آمیز آریاییان و بومیان فلات ایران، و از سوی دیگر ماهیت فعالیت-های آریاییان اولیه و مراکز تجمع اصلی‌شان را نشان می‌دهد. این مراکز اتفاقاً در مرکز ایلام یعنی شوش و هیدالو و سیماشکی (اصفهان) نبوده است، بلکه بیشتر در حواشی قلمرو ایلام یعنی زاگرس شمالی، کردستان و آذربایجان (مادها) و استان فارس و کرمان کنونی (پارس‌ها) متمرکز بوده است.

تا چند سده‌ی بعد، که انشان از نو به شهری نیرومند و پرجمعیت تبدیل شد، پارس‌ها و ایلامی‌ها چندان درآمیختند که هویتی غیرقابل تفکیک و مشترک به دست آوردند. فرآیندی که این هم‌جوشی را ممکن کرد، آن بود که ایلامی‌ها به لحاظ جمعیتی و نژادی در آریایی‌های نوآمده حل شدند و در مقابل، پارس‌های مهاجر کاملاً سبک زندگی کشاورزانه‌ی ایلامی را پذیرفتند.[۹۹]

در همین دوران وام‌واژه‌های پارسی در میان ایلامیان رواج می‌یابد و این کلمات بیشتر به سلاح‌هایی مانند ترکش و تیر و سپر و فنونی مرتبط با پرورش اسب و آهنگری و ساخت سلاح مربوط می‌شود. به عنوان مثال

99. Steve, 1991: 7.

کتیبه‌ای از سده‌ی هفتم پ.م. در هیدالو (بهبهان) پیدا شده که اسناد تجاری جامه‌دوزی به نام کورلوش (کوروش) است. پسر این مرد پَرسی‌یارَه (پارس‌یار) نام داشته است. هم‌چنین یکی از ثروت‌مندان محلی که ارباب کاخی (رَب اِکّلی) بوده، هَری‌یانَه (آریانا) نام داشته است.[۱۰۰] با وجود غلبه‌ی تدریجی عنصر نژادی آریایی در این منطقه، فرهنگ ایلامی هم‌چنان بر این مردم سیطره داشت چنان‌که سال‌ها بعد، وقتی کوروش (احتمالاً پدربزرگ کوروش بزرگ) بر تخت انشان تکیه زد و بر مُهری خود را سوار بر اسب نشان داد[۱۰۱]، کاملاً از سنت تصویرگری ایلامی پیروی کرد و علایم این پیوستگی در نوشتارها و سبک‌های هنری تخت‌جمشید هم دیده می‌شود.[۱۰۲]

به این ترتیب، در قرن‌هایی که به ظهور قدرت هخامنشیان منتهی شد همجوشی جمعیتی بزرگی بین آریایی‌ها و ایلامی‌ها را در جنوب غربی ایران‌زمین داشته‌ایم که به خصوص در منطقه‌ی انشان تمرکز داشته و بافت نژادی و زبانی و فن‌آورانه‌ی قدیمی را دستخوش دگرگونی ساخته است، اما نظم سیاسی و بافت فرهنگی کهن ایلامی را منسوخ نکرده و در سازگاری با آن به بقای خود ادامه داده است.

در دوران نوآشوری، در اسناد میان‌رودانی دیگر نشانی از «شاه شوش و انشان» نمی‌بینیم و در مقابل همه جا به «شاه ایلام» ارجاع داده شده است.[۱۰۳] در یک سند آشوری از دوران سناخریب، به نام‌های هیلمو، بیلاتو، هوپاپانو به عنوان استان‌های ایلام اشاره شده است. در سند دیگری که شرح نبرد هلوله در سال ٦٩١ پ.م. را ثبت کرده،

---

۱۰۰. بریان، ۱۳۷٦، ج ۱: ۳٤.

101. Hallock, 1978: 127-133.

۱۰۲. بریان، ۱۳۷۷، جلد ۱: ۳۳.

103. Potts, 1999: 268.

می‌خوانیم که هومبان نیمنای سوم که شاه ایلام بود، هنگام لشگرکشی به سوی آشوریان از پشتیبانی اتحادیه‌ای برخوردار بود که مردانِ پارسوآ، انشان، پاشیرو، اِلیپی، و همه‌ی مردم کلدانی و آرامی را در بر می‌گرفت.[۱۰۴] بنابراین در این زمان شاه ایلام هم‌چنان رهبر اتحادیه‌ای بسیار بزرگ از اقوام گوناگون بوده است، که انشان نیز در آن عضویت داشته، اما گویا دیگر استانی ایلامی محسوب نمی‌شده است. بریان این متن را چنین تفسیر کرده بود که پارسوآ و انشان در برابر یاری رساندن به شاه ایلام در این نبرد، بهایی سنگین را طلب کردند و استقلال سیاسی خود را به دست آوردند. اما پاتس به درستی استدلال کرده که چنین ریزه‌کاری‌هایی از متن سناخریب برنمی‌آید و بیشتر حاصل گمانه‌زنی‌های خودِ بریان است.

در واقع، متن تا حدودی نشانگر استقلال نسبی انشان و پارسوماش در زمانِ آغاز لشگرکشی به هلوله است.[۱۰۵] یعنی انگار در این‌جا از همان ابتدا و پیش از جنگ با آشور با واحدهای همسایه‌ی متحدی سر و کار داریم که نوعی خودمختاری داشته‌اند و در ضمن یک کلیت سیاسی منسجم را پدید می‌آورده‌اند که توانایی اجرای عملیات هماهنگ نظامی را داشته است. برخی از نویسندگان مکان پارسوماشی را که در این متن مورد اشاره واقع شده جایی در زاگرس مرکزی دانسته‌اند.[۱۰۶] به خصوص وِرا چامازا در این میان زاگرس را مکانی مناسب‌تر دانسته، چون منطقه‌ی فارس به طور مستقیم زیر تازیانه‌ی حمله‌ی آشوری‌ها قرار نداشته و اگر پارسوماش در آن منطقه قرار داشت، دلیلی نبود که مردانش به اتحادیه‌ی شاه ایلام بپیوندند.[۱۰۷] اما این استدلال درست نمی‌نماید. چون

---

104. Luckenbill, 1924: 88.
105. Potts, 2005: 17.
106. Levine, 1974: 111; de Miroschedji, 1985: 272.
107. Vera Chamaza, 1994: 101; Rollinger, 1999: 122.

دست‌کم درباره‌ی انشان به طور قطع می‌دانیم که در فارس واقع شده و از تیررس حمله‌ی مستقیم آشوریان دور بوده و با این وجود سپاهیان خود را به یاری شاه ایلام فرستاده است. علاوه بر این، وقتی دو نسل بعد آشوربانیپال گروگان و باجی از کورش پارسوماشی دریافت کرد، نوشت که سرزمین او «در دوردست‌های ایلام» قرار داشته و این با زاگرس مرکزی ناهمخوان و با فارس سازگار است.[108] بر همین مبنا، بیشتر پژوهش‌گران جایگاه این پارسوماش را در فارس و در همسایگی انشان (یا منطبق بر آن) دانسته‌اند.[109]

اتفاقاً همین نکته که شهرهایی به نسبت دوردست و خارج از دایره‌ی تهدید دشمن به فراخوان شاه ایلام پاسخ داده‌اند و سربازانی گسیل کرده‌اند، نشان می‌دهد که در این‌جا با یک واحد سیاسی منسجم روبه‌رو هستیم. نوعی اتحادیه‌ی ایلامی در این هنگام وجود داشته که شاه ایلام رهبری‌اش را بر عهده داشته و در شرایط بحرانی به صورت یک کلیت یکپارچه از خود دفاع می‌کرده است. با تکیه بر همین دلایل است که هنکلمان با نظر پاتس درباره‌ی این که انشان در این هنگام یک دولت مستقل بوده مخالفت می‌کند و انشان را بخشی از سپهر سیاسی ایلام به شمار می‌آورد. دودمانی که در این هنگام بر انشان حکومت داشته، ممکن است پارسی بوده یا نبوده باشد، چون سیاهه‌ی اجداد تاجدار کوروش احتمالاً به بنیانگذاری ارجاع می‌دهد که پنجاه سال بعد از نبرد هلوله می‌زیسته است.

هر چهار واحد سیاسی‌ای که در متن سناخریب به عنوان اعضای اتحادیه‌ی ایلام ذکر شده‌اند، به سرزمین‌های

108. Rollinger, 1999: 119-121.
109. Stronach, 1997: 357-358; Fuchs, 2004: 342; Waters, 1999: 102-103.

کوهستانی گرداگردِ شوش مربوط می‌شوند. بنابراین چنین می‌نماید که تا اواخر قرن هفتم پ.م. دولت ایلام به اتحادیه‌ای از امیرنشین‌های همسایه تجزیه شده باشد، که هم‌چنان با هم اتحادی داشته‌اند. به همین دلیل هم دیگر لقب شاه انشان و شوش را در اسناد سیاسی نمی‌بینیم. نبرد هلوله نشان می‌دهد که هم‌چنان رهبری سیاسی و نظامی این اتحادیه با شاه شوش یا به روایت آشوریان «شاه ایلام» بوده است. در منابع نوآشوری اسم انشان بعد از دوران زمامداری سناخریب دیگر دیده نمی‌شود و به خصوص در کتیبه‌های دوران اسرحدون بیشتر اسم پارسوماش را داریم که به جایی در شمال و در زاگرس مرکزی اشاره می‌کند و مقصودش انشان نیست،[۱۱۰] و با پارس/ پارسوماش دیگری که حوالی انشان است نیز تفاوت دارد.

پس، این فرض پذیرفتنی است که در اواخر قرن هفتم پ.م. لقبِ شاه انشان وجود داشته و به کار می‌رفته است. انشان در این هنگام به سادگی عضوی از یک اتحادیه‌ی باستانی و جاافتاده محسوب می‌شده که بنا بر شواهدِ پیشین، بافت جمعیتی‌اش بیشتر آریایی بوده است. در هم تنیدگی این واحدهای سیاسی همسایه و دوام اقتدار و مشروعیت شاه ایلام را از این‌جا می‌توان دریافت که در همین حدود کتیبه‌ای توسط هانی نوشته شد که شاه و فرماندار (به ایلامی: کوتور) دولت آیاپیر در منطقه‌ی ایذه‌ی امروزین بود. هانی در این متن نوشته که بر شورشیانی غلبه کرده است. بنابراین او اقتداری نظامی داشته و امیرِ سرزمینی محسوب می‌شده است. در عین حال او اشاره کرده که تابع شاه ایلام ــ شوتور ناخونته پسر ایندادا ــ است و قلمروش به ایلام تعلق دارد.

باز از همین دوران تابوت فلزی بهبهان را داریم که بر مبنای کتیبه‌اش معلوم می‌شود به کسی به نام کیدین

---

110. Starr, 1990: nos. 37, 39, 40.

هوتران پسر کورلوش تعلق داشته است. اشیای تدفینی و متن‌های یافت‌شده نشان می‌دهند که این شخص امیری محلی بوده و بر منطقه‌ی بهبهان فرمانروایی داشته است.[111] ناگفته نماند که لولی در همین حوالی کشف شده که بر آن نوشته شده «پارسی‌ایرا پسر کورلوش». این شخص می‌تواند برادر کیدین هوتران بوده باشد، و جالب است که در نامش عنصر پارسی به چشم می‌خورد.[112] کشف هیجان‌انگیز دیگر در این میان، یافته شدن ظرف‌های سیمین در منطقه‌ی پل دختر است که بر آن نام چهار پادشاهِ پیاپی ذکر شده که بر جایی به اسم «سَماتی» حکومت می‌کرده‌اند. این یافته نشان می‌دهد که در قرن ششم پ.م. یک واحد سیاسی مستقل دیگر در جنوب لرستان وجود داشته و تا چهار نسل از دوامی چشمگیر هم برخوردار بوده است.[113]

۲. بعد از گشوده شدنِ شوش به دست آشور بانیپال، چنین می‌نماید که نوعی حکومت خان‌خانی بر ایلامِ قدیم حاکم شده باشد. اسناد تاریخی نشان می‌دهد که دولت و تمدن ایلام، بر خلاف ادعای اغراق‌آمیز شاه آشور، با فتح شوش از میان نرفت. اما انگار بعد از آن اختلالی جدی در مرکزیت سیاسی این شهر بروز کرده باشد. در فاصله‌ی سال‌های ۵۵۰ـ۶۴۰ پ.م. کتیبه‌ی شمار زیادی از شاهان را در دست داریم که به خاطر اندک بودنِ داده‌های موجود مرتب کردن‌شان بر محور زمان ناممکن است. در میان ایشان می‌توان به این نام‌ها اشاره کرده: شوتور ناخونته پسر ایندادا، که شاید همان شوتور ناخونته پدر هوبان کیتن باشد، کوتور هانی، آپالایا که شاهِ

111. Potts, 1999: 303; Stronach, 2003.
112. Potts, 2005: 18.
113. Henkelman, 2003 (a): 214-227.

زَریان‌ها دانسته شده است، هوبان شوتروک، آتاهمیتی اینشوشیناک، و اومانونو.[۱۱۴]

چنین می‌نماید که بعد از ویرانی شوش به دست آشوری‌ها، برای دو سه نسل اقتدار این شهر در میان سرزمین‌های اطراف دستخوش اختلال شده باشد و امیرانی محلی از گوشه‌وکنار سر بر آورده باشند و این تعدد نام‌ها باید از این‌جا ناشی شده باشد.[۱۱۵] با وجود این، هم‌چنان شوش مرکزیت و اعتبار سیاسی قدیمی خود را حفظ کرده بود، چون کوروش بزرگ بلافاصله بعد از فتح آن خود را شاه شوش و انشان می‌نامد. درست معلوم نیست کوروش با چه ترتیبی در سرزمین‌هایی که در دست این شاهان و نوادگان‌شان بوده پیشروی کرده و با چه تدبیری شوش را فتح کرده است. حدس غالب آن است که نیاکان او در این مورد فعالیت چشمگیری نداشته‌اند و این کوروش بوده که اقلیم قدیم سوزیانا و بخش‌های غربی ایلام کهن را فتح کرده است.[۱۱۶] بنابراین باید به دو قلمروِ متفاوتِ شوش و انشان قایل شد. در دوران تاج‌گذاری کوروش تنها انشان زیر فرمان او بوده و شوش بعدتر به قلمرو او پیوسته است. پرسشی که در این‌جا مطرح می‌شود، مرزِ میان این دو قلمرو و پیوندهای‌شان با هم است.

درباره‌ی حد و مرز کشور ایلام بحث و گفت‌وگوی فراوان وجود دارد. چنین می‌نماید که وقتی آشوربانیپال برای بار دوم به جنگ هوبان هالتاش سوم به شرق لشگر کشید، مرز قلمرو ایلام را سرزمین‌های شرق رود دز (در منابع آشوری: هودهود) دانسته باشد.[۱۱۷] در اسناد بابلی و آشوری گاه چنین می‌نماید که مردم میان‌رودان تمام مردمِ

---

114. Waters, 2008: 115-118.
115. Vallat, 1996: 385-395.
116. Waters, 2000: Chapter 7.
117. Waters, 2000: 75-76.

شرق زاگرس را ایلامی می‌خوانند و میان‌شان تمایز زیادی قایل نیستند. با وجود این، از شواهد برمی‌آید که نویسندگان گوناگون به بخش‌هایی متنوع در درون سرزمین ایلام قایل بوده‌اند. در *کتاب عزرا* درباره‌ی اسیرانی می‌خوانیم که زادگاه‌شان «آن ایلامِ دیگر»[۱۱۸] و «ایلامِ بالایی» بود.

پژوهشگران امروزین حد و مرز هسته‌ی مرکزی این جایی را که ایلام خوانده می‌شده، و گرانیگاه ارجاع این اسناد باستانی است، به اشکالی متفاوت تعیین کرده‌اند. در میان این آرا، یکی از پرارجاع‌ترین ارزیابی‌ها و معتبرترین برداشت‌ها به پاتس تعلق دارد که هسته‌ی مرکزی تمدن ایلامی را با متونِ ایلامیِ کشف‌شده از کاوش‌گاه‌های گوناگون مرزبندی کرده است. دامنه‌ای که او به دست می‌دهد چنین است: در شمال شرقی، منطقه‌ی لُردگان در کوه‌های بختیاری که آجرِ متن‌دارِ هالوتوش اینشوشیناک در تل افغانی بدان حریم مربوط می‌شود؛ در شمال غرب، ناحیه‌ی پل دختر که آوند سیمینی با نوشته‌ی نوایلامی را در آن‌جا یافته‌اند؛ در شرق، منطقه‌ی ملیان در نزدیکی شیراز امروز؛ و در جنوب، منطقه‌ی بوشهر یا همان لیانِ باستانی که متونی ایلامی از تل پِیتول در آن‌جا یافت شده است. پاتس مرز غربی این هسته‌ی تمدنی را به شوش محدود دانسته است و آثارِ مادیِ کشف‌شده در تپه‌ی فرخ‌آباد و تل موسیان واقع در دشت دهلران را با وجود ایلامی بودن‌شان، در این مرزبندی نگنجانده است. چرا که در این منطقه متن ایلامی یافت نشده است.[۱۱۹]

پاتس، به درستی، خاطرنشان کرده که این منطقه دقیقاً همان جایی است که زادگاه و هسته‌ی مرکزی فرهنگ

---

۱۱۸ . کتاب عزرا، باب دوم، آیه‌ی ۷ و ۸ و ۳۱.

119. Potts, 2005: 11.

پارسی نیز محسوب می‌شود. یعنی جنبشی که در ابتدای دوران هخامنشی به تأسیس دولت هخامنشی منتهی شد و تا پایان دوران ساسانی در قالب یک واحد سیاسی عظیم دوام آورد، هسته‌ی جغرافیایی‌ای داشت که بخش عمده‌ی قلمروی آن با این مرکز تمدن ایلامی هم‌پوشانی داشت و حتا می‌توان گفت بر آن منطبق بود.

البته سازگاری و همپوشانی دو حوزه‌ی تمدنی امری نادر یا به خودیِ خود مهم نیست. در تاریخ نمونه‌های فراوانی سراغ داریم که یک قلمرو جغرافیایی به عنوان بستر مکانی ظهور چندین تمدن متفاوت عملکرد یافته است. تمدن دره‌ی سند با تمدن هند شمالی که بعدتر در همان منطقه تأسیس شد، هم‌پوشانی مکانی داشت، اما احتمالاً از نظر فرهنگی و زبانی و نژادی ارتباطی میان این دو برقرار نبوده است. به همین ترتیب، چنین می‌نماید که منطقه‌ی میان مغولستان و کاشغر در دوران‌های تاریخی گوناگون مرکزی تمدنی بوده باشد که سکاها، تخاری‌ها و در نهایت مغولان در آن پرورده شدند و بالیدند و از آن‌جا به فتح سرزمین‌های همسایه همت گماشتند، و این بدان معنا نیست که این فرهنگ‌ها یکی بوده‌اند.

با وجود این، شواهدی که در گفتارهای پیشین گذشت نشان می‌دهد که درباره‌ی فرهنگ پارسی و ایلامی می‌توان به تداوم قایل بود. این پیوستگی البته باید با شواهد و داده‌هایی که پیوستگی‌های فرهنگی، اجتماعی یا زبانی ـ جمعیتی را نشان دهد، پشتیبانی شود. مشابه چنین تداومی را در میان فرهنگ‌های جایگزین دیگر نیز می‌توان نشان داد. درباره‌ی فرهنگ سکاهای آریایی‌ای که در قالب قبایل شیونگ‌نو به شرق می‌تاختند و پکن را تهدید می‌کردند، و تخاری‌های چند قرن بعد که از آسیای میانه به غرب تاختند و ایران شرقی را فتح کردند و پادشاهی کوشانی را تأسیس کردند، پیوستگی جمعیتی و فرهنگی و زبانی وجود داشته و بنابراین می‌توان از یک پیوستارِ سکا ـ تخاری سخن گفت که در نهایت، ساختار سیاسی ایران شرقی در دوران اشکانی را تعیین کرد.

چنین می‌نماید که بتوان در ایران غربی نیز از چنین پیوستاری سخن گفت. ماهیت سیاسی و فرهنگی‌ای که در بیست و پنج قرن گذشته پارسی خوانده می‌شود، از نظر خاستگاه جغرافیایی با ماهیت مشابهی که ایلامی خوانده می‌شد و در بیستِ قرنِ قبل از آن رواج داشت، پیوستگی‌های نمایانی دارد. در فاصله‌ی ۲۴۰۰ تا ۵۵۰ پ.م. یک ماهیت سیاسی و بافتار فرهنگی به نام ایلام را داریم که طی دو قرن (۵۵۰ـ۷۵۰ پ.م.) به تدریج به پیکره‌ی متمایزی دگردیسی می‌یابد و این دومی همان هویت پارسی است. در سراسر این مدت، ایلام بیش از آن که دولتی با یک پایتخت مرکزی باشد (که در دوره‌هایی چنین هم بوده)، واحدی تمدنی بود که از اتحادیه‌ای گسترده از دولت‌شهرها و قبایل تشکیل می‌یافت. این واحد تمدنی مجموعه‌ای متنوع از اقوام و شهرها را در سراسر فلات ایران به هم می‌پیوست و با سنت پیشرفته و جاافتاده‌ی مدیریتِ دیوان‌سالارانه‌اش راه را برای دستگاه دولتیِ عظیم هخامنشیان هموار ساخت.[۱۲۰]

از نظر فن‌آوری فلزکاری، کوزه‌گری، شهرسازی و معماری هیچ مرزی میان دوران ایلامی و پارسی نمی‌توان قایل شد و بستر منش‌های پارسی دقیقاً ادامه و شکلِ پیچیده‌شونده‌ی همان سنت کهن ایلامی است. این را درباره‌ی آیین شهریاری، شیوه‌ی کشورداری و سیاست نیز می‌توان تکرار کرد. هم‌چنین با مراجعه به متون بارو و گنجینه‌ی تخت‌جمشید روشن می‌شود که شالوده‌ی فرهنگ پارسیِ اولیه را می‌توان ادامه‌ی مستقیم سنت ایلامی در نظر گرفت. ریاضیات و علم حسابداری، قواعد دیوان‌سالاری، و حتا زبان دیوانی و درباری نزد شاهان اولیه‌ی هخامنشی یک‌سره ایلامی بوده است. میراث ایلامی دربار هخامنشی در دوران داریوش قابل انکار نیست. این سنت شهریاری

120. Liverani, 2003: 10.

تنها به دوران کوروش و ردای ایلامی او در دشت مرغاب[121] محدود نمی‌شود. داریوش هم در دیوارنگاره‌ها خویشتن را با خنجری ایلامی به کمر مجسم کرده و وقتی برای نبشته شدنِ کتیبه‌ی بیستون فرمان صادر کرد، آن را به زبان ایلامی نوشت و تنها بعدتر بود که ترجمه‌ی اکدی و پارسی باستان نیز بدان افزوده شد. به همین ترتیب، ردپای ماندگار سنت‌های دیوانی ایلامی را در ژرفای نظم پارسی می‌توان بازجست. هنکلمان به درستی داریوش را وارث یک سنت دیوانی پیچیده و غنی دانسته که در دوران کوروش و کمبوجیه تکامل یافته و در سنت دیوان‌سالاری نوایلامیِ دویست سالِ پیش‌تر از آن ریشه داشته است.

البته در این نکته شکی نیست که دامنه و عمق سازماندهی نیروهای انسانی و جریان‌های اقتصادی، که در الواح تخت‌جمشید انعکاس یافته، با کل اسنادِ اقتصادی پیش از این دوران قابل قیاس نیست و جهشی چشمگیر و خیره‌کننده را در سازماندهی نیروهای تولیدی و سیطره‌ی مدیریت متمرکز دولتی بر اقتصاد نشان می‌دهد. تأکید بر پیوستگی فرهنگی و تداوم ساخت اجتماعی ایلامی در دوران هخامنشی به این معنا نیست که بخواهیم گذارهای تاریخی و دگردیسی‌های جمعیتی و نژادی را در این میان نادیده بگیریم. تردیدی نیست که ورود موجِ جمعیتیِ آریایی ها در اواخر هزاره‌ی دوم پ.م. و ابتدای هزاره‌ی اول پ.م. به دگرگونی‌هایی منتهی شده و به گسست‌هایی دامن زده است.

مهم‌تر از همه گسست زبانی و احتمالاً جمعیتی‌ای است که آریایی‌های بعدی را از بومیان مدیترانه‌ای ـ قفقازیِ پیشین جدا می‌کند. مایرهوفر با تحلیل متون تخت‌جمشید نشان داده که با وجود زبانِ ایلامیِ این متون، اسامی

---

121. Henkelman, 2003 (a): 192-193.

مورد ارجاع در آن معمولاً تباری آریایی دارند. از میان دو هزار اسم خاصی که در این متون وجود دارد، تنها حدود یک‌دهم‌شان ریشه‌ی ایلامی دارند.[۱۲۲] این البته بدان معنا نیست که تنها ده درصد حاضران در این منطقه ایلامی‌تبار بوده‌اند، چرا که ممکن است ایلامیان به تدریج اسم‌های پارسی را برگزیده باشند، یا به لحاظ جمعیتی با پارس‌ها یکی شده باشند، و احتمالاً آنچه به واقع رخ داده هم چنین چیزی بوده است. با وجود این، این شاهد نشان می‌دهد که بافت جمعیتی قلمرو ایلام به تدریج همگام با جوش خوردن به خونِ تازه‌ی نوآمده تغییر کرده و به چیزی متفاوت بدل شده است.

دومین عامل مهم برای مرزبندی میان ایلامیان و پارسیان، گسستی دینی است که به رواج و مرکزیت یافتن یکتاپرستی زرتشتی و زایش پیکربندی به کلی تازه‌ای از «من» مربوط می‌شود. گسست یادشده به ظهور سوژه‌ای نو و پیکربندی یک‌سره تازه‌ای از مفهوم «من» مربوط می‌شود که در ادبیات، هنر، حقوق و گفتمان دینی زرتشتی و ادیان متأثر از آن نمود یافته است. با وجود این، آن را نمی‌توان به معنای انقراض الگوهای پیشین در نظر گرفت. چون سنت‌ها و «من»های محلیِ قدیمی هم‌چنان در کنار این پیکره‌ی نوظهور به حیات خود ادامه دادند و ادیان باستانی، بدون این که با اختلال یا کشمکشی روبه‌رو شوند، هم‌چنان موازی با یکتاپرستی تداوم یافتند. این احترام به منش‌های قدیمی و پرهیز از محدود ساختن‌شان در تمام سطوح اجتماعی و سیاسی نمود داشت. به شکلی که اسناد تخت‌جمشید نشان می‌دهد داریوش بزرگ، که احتمالاً یکتاپرست‌ترین شاهنشاه هخامنشی بوده، هزینه‌های مربوط به پرستشگاه‌های خدایان کهن ایلامی را نیز در صورت خرج‌های درباری خویش می‌گنجانده است.

122. Mayrhofer, 1973: 310.

هرچند این گسست‌ها مهم و چشمگیر بوده‌اند، اما در درون پیوستاری از نظم‌های سیاسی و اجتماعی بروز می‌کردند و در اندرونِ نهادهای پایداری صورت‌بندی و بیان می‌شدند که در تمدن کهن ایلامی ریشه داشت. به دلیل وجود این پیوستارِ سیاسی و فرهنگی است که ناظران بیرونی شبکه‌ی دولت‌های محلی شرق زاگرس را به صورت یک کلیت منسجم و یکپارچه درک می‌کرده‌اند و مرزبندی‌های دینی و نژادی درونی‌شان را نادیده می‌انگاشته‌اند. از سال‌نامه‌ها و به خصوص شرح نبردهای شاهان آشوری برمی‌آید که واحدهای جمعیتی شرق زاگرس دست‌کم در شرایط هجوم بیگانگان به صورت یک واحد نظامی منسجم عمل می‌کرده‌اند و بنابراین یک دولت سیاسی با مرکزیت شهر شوش وجود داشته که احتمالاً اتحادیه‌ای از دولت‌شهرها و امیرنشین‌های همسایه را رهبری می‌کرده است. با وجود این، دِ میروشجی بر این نکته تأکید دارد که باید بین انشان و ایلام تمایز قایل شد. از دید او انشان به استان فارس امروزین اشاره می‌کند و با ایلام ــ به مرکزیت شوش ــ متفاوت است.[۱۲۳] د میروشجی نوشته: «انشان تنها برای شش قرن ــ بین ۲۴۰۰ تا ۱۷۵۰ پ.م. ــ بخشی مهم از ایلام بزرگ محسوب می‌شد و بعد از آن عضویتش در اتحادیه‌ی ایلامی مختل شد و دست‌بالا تا میانه‌ی قرن هفتم پ.م. به کلی خاتمه یافت»[۱۲۴].

با وجود این، دلایل د میروشجی برای متمایز پنداشتن انشان و ایلام پذیرفتنی نمی‌نماید. از سویی، اسم ایلام در مقام واحدی سیاسی، یا شکلِ بومی‌اش (هَل‌تَمتی) به عنوان سرزمینی با دلالت دینی، در بدنه‌ی تاریخِ مدون‌اش دو گرانیگاه قدرت مهم داشته و «شاه شوش و انشان» لقب رسمی شاهان اصلی دودمان‌های ایلامی بوده است. در

123. De Miroschedji, 2003: 17-38.
124. De Miroschedji, 2003: 36.

کتیبه‌های تپتی‌هومبان اینشوشیناک[۱۲۵] و آتاهَمیتی اینشوشیناک[۱۲۶] نام ایلام ظاهراً محدوده‌ی جغرافیایی خاصی را نمی‌رساند و بیشتر به واحدی سیاسی و فراگیر دلالت می‌کند که محبوب نظر خدایان است. هم این شاهان و هم شاهان نو ایلامی در هزاره‌ی بعدی وقتی با ارجاعی جغرافیایی به موقعیت سیاسی خود اشاره می‌کنند، تعبیر «شاه شوش و انشان» را به کار می‌گیرند. کارکردهای سلطنتی هم به همین ترتیب بیان می‌شود. مثلاً هالوتوش اینشوشیناک می‌نویسد که «من قلمرو شوش و انشان را گسترش دادم»[۱۲۷]. این لقب تنها به شاهان مقتدری مثل شوتروک ناخونته‌ی دوم منحصر نیست که سیطره‌اش بر این دو شهر با اسناد بیرونی هم اثبات می‌شود. حتا شاهی به نسبت ناتوان مانند آتاهمیتی اینشوشیناک هم چنین ادعایی دارد، هر چند برگه‌ای درباره‌ی نفوذش در انشان در دست نیست. تنها در زمان‌های دیرتر و درست پیش از تأسیس دولت هخامنشی و بعد از ویرانی شوش به دست آشوری‌هاست که گویی انشان ماهیتی مستقل پیدا می‌گند.[۱۲۸] اما این تنها به صد سالِ پایانیِ دوران دو هزار ساله‌ی سلسله‌های ایلامی مربوط می‌شود.

شش قرنی که د میروشجی از آن سخن می‌گوید همان دورانی است که مستندات فراوانی از دولت ایلامی در دست داریم و به واقع تا دوران کوروش شاهد استواری نداریم که استقلال انشان یا ناهمخوانی‌اش با سیاست ایلام بزرگ را نشان دهد. غیاب جنگ‌هایی که قاعده‌ی حاکم بر روابط دو واحد سیاسی همسایه است، نشان می‌دهد که میان انشان و شوش پیوندی استوارتر از دو دولت‌شهر همسایه برقرار بوده است. دولت‌شهرهای بزرگ

125. Malbran-Labat, 1995: no. 62; Konig, 1965: 80.
126. Konig, 1965: 86.
127. Malbran-Labat, 1995: 58; Konig, 1965: 77.
128. Waters, 2003: 289.

دیگر که همسایه‌اند یا مدارهای منافع‌شان با هم تداخل می‌کند، همواره تاریخی دیرپا و دراز از کشمکش و جنگ و خونریزی را از سر گذرانده‌اند و این را درباره‌ی بابل و آشور، آتن و اسپارت، رم و کارتاژ و تقریباً هر جفت دولت‌شهر مهم دیگری می‌توان دید.

به همین ترتیب، حتا روند توسعه‌ی دامنه‌ی اقتدار سیاسی دولت‌شهرها را می‌توان با نابودی شهرهای مستقل همسایه صورت‌بندی کرد. چنان که آتن ابتدا با آیگینا و بعد با اسپارت دشمنی می‌ورزد و رمی‌ها ابتدا با سابین‌ها می‌جنگند و بعد از حل کردن ایشان در خود، با کارتاژ وارد رقابت می‌شوند. آنچه باعث لغرش د میروشجی شده، باقی ماندن نام انشان در اسناد تاریخی و محترم شمرده شدنِ هویت مستقل این شهر است. قاعده‌ی حاکم بر پویایی سیاسی شهرهای همسایه آن است که اگر نام و نشان شهرها و به خصوص فرمانروایی سیاسی را بر صدر امورشان ببینیم، باید انتظار جنگ و کشمکش را هم بین‌شان داشته باشیم. تنها استثنای برجسته و مهمی که من درباره‌ی این قاعده یافته‌ام، مورد شوش و انشان است. این دو شهر دست‌کم از ۲۴۰۰ پ.م، و تقریباً قطعی است که از چند قرن پیش از آن نیز، واحدهای سیاسی پرجمعیت و نیرومندی بودند و میان‌شان، با وجود همسایگی نزدیک‌شان، شاهدی از جنگ و کشمکش پردامنه در دست نداریم. هر دو این شهرها تا ۵۳۰ پ.م. که کوروش به عنوان آخرین «شاهِ شوش و انشان» چشم از جهان بست، به عنوان گرانیگاه‌هایی سیاسی اهمیت داشته‌اند و نام‌شان همان دلالت باستانی را حفظ کرده است. یعنی دو شهرِ همسایه را داریم که برای حدود دو هزار سال اسم‌های‌شان باقی بوده و در دل یکدیگر حل نشده بودند. پس برخلاف آنچه درباره‌ی سایر جفت شهرها می‌بینیم، یکی‌شان دیگری را از میدان به در نکرده و حتا برگه‌ای درباره‌ی رقابت و دشمنی‌شان هم در دست نیست. چنین الگویی در پویایی اقتدار شهرها در جهان باستان به کلی استثنایی است. در میان‌رودان می‌بینیم که ابتدا آشور بابل

را فتح کرد و ویران نمود و در نهایت خود به دست بابلی‌ها از بین رفت. در یونان هم آتن آیگینا را کاملاً نابود کرد و رم به همین ترتیب سابین‌ها و بعدتر اتروسک‌ها را به عنوان یک هویت مستقل سیاسی در خود هضم کرد و از میان برد و بعدتر هم کارتاژ را با خاک یکسان کرد.

تنها استثنای چشمگیر در این بین شوش و انشان است که حتا یک سند درباره‌ی تلاش یکی‌شان برای نابودی دیگری یافت نشده است. در مواقعی چنین می‌نماید که مستقل از هم عمل می‌کنند و در مواقعی دیگر متحد هستند و در دوران‌های بحران و جنگ همواره اتحادشان را می‌بینیم. این بدان معناست که در این‌جا با شکلی دیگر از پویایی قدرت روبه‌رو هستیم که با رویارویی جنگ‌مدارانه‌ی شهرهای دیگر تفاوت دارد. گذشته از ایلام، ما در سرزمین‌های شرق زاگرس نیز با شمار دیگری از شهرها و شاهان روبه‌رو هستیم که به ظاهر مستقل هستند اما خود را بخشی از ایلام محسوب می‌کنند. چنان‌که مثلاً هانی، شاه آیاپیر (ایذه)، چندان نیرومند و ثروتمند هست که دیوارنگاره‌هایی بزرگ از خویش به جا گذارد، اما در عین حال تأکید دارد که سرزمینش بخشی از ایلام محسوب می‌شود.[۱۲۹]

در اسناد به جا مانده از دورانِ کوروش چنین تأکیدی دیده نمی‌شود و شواهدی هست که انگار انشان، با وجود پیوندهایش با اتحادیه‌ی ایلامی‌ها، واحد سیاسی مستقلی بوده است. در کتیبه‌ی سیپار که در عصر نبونید نوشته شده، پیش از نام انشان شناسه‌ی «کور» آمده که در خط میخی بابلی «کشور یا سرزمین» معنی می‌دهد. نشانه‌ای که می‌توان مکانی بودن یک کلمه و جای‌نام بودنِ آن را تشخیص داد، در این متون ایلامی شناسه‌ی AS ـــ و با

---

129. Konig, 1965: 76.

بسامدی کمتر BE و GAM ــ است که قبل از نام جاها می‌آید. خودِ کوروش در استوانه‌ی حقوق بشر هر دو شناسه‌ی «کور» و «اورو» را پیش از نام انشان نویسانده که این دومی (در سطرهای ۱۲ و ۲۱) معنای شهر را می‌رساند.[۱۳۰] هیچ یک از این دو شاهِ هم‌زمان، به نام پارسوماش در مقام سرزمین یا نام قوم اشاره نکرده‌اند.[۱۳۱] متأسفانه در سطر چهلم کتیبه‌ی اکدی بیستون که به نام انشان اشاره شده، جای شناسه‌ی پیش از این نام مخدوش شده و خوانا نیست. هم در متون آکروپولیس شوش و هم در کتیبه‌های تخت‌جمشید چندین بار به نام انشان بر می‌خوریم و معمولاً در آن به «انشانی‌ها» اشاره شده و مردم ساکن این منطقه مورد نظر هستند، نه خودِ شهر یا سرزمین.[۱۳۲]

کوروش در تمام کتیبه‌هایش به روشنی بر شهر انشان تأکید دارد. او نه از پارس یاد می‌کند و نه از ایلام نام می‌برد. او همواره برای نامیدن قلمرو خود اسم انشان را ترجیح می‌دهد و این الگویی است که در کتیبه‌ی PFS 93 نیز می‌بینیم.[۱۳۳] در سطر ۲۱ استوانه‌ی حقوق بشر هم نیاکان خویش را هم‌چنان با نامِ شاه انشان معرفی می‌کند. در این‌جا کوروش «پسر کمبوجیه، شاه بزرگ، شاه انشان، پسر کوروش، شاه بزرگ، شاه انشان، پسر چیش‌پش، شاه بزرگ، شاه انشان» است. در کتیبه‌ای که در اور کشف شده هم می‌بینیم که کوروش، احتمالاً حتا بعد از فتح بابل، هم‌چنان خود و پدرش کمبوجیه را شاه انشان نامیده است.[۱۳۴]

---

130. Schaudig, 2001: 417, 552-553.
131. Schaudig, 2001: 557-561.
132. Waters, 2003: 288.
133. Waters, 2003: 288.
134. Schaudig 2001:549.

۳. هرچند کوروش در اسناد و کتیبه‌هایش همواره خود را شاه انشان نامیده و اشاره‌ای به نام پارس ندارد، اما در اسناد باستانیِ مربوط به قرن‌های نهم تا ششم پ.م. بارها و بارها به نام پارسیان بر می‌خوریم و از برخی از آنها برمی‌آید که دولتی به این نام در جایی نزدیک به انشان وجود داشته است. پس این پرسش سر بر می‌کشد که ارتباط دولت انشان و سرزمین پارس چه بوده است؟

نظر غالب تا چندی پیش بر این بود که نام سرزمین پارس به همان استانِ فارس امروزین اشاره دارد که شهرِ مهم و پایتخت‌اش انشان بوده است. به این ترتیب، دولت انشان و دولت پارس در دوران پیشاهخامنشی مترادف بوده و به یک ماهیت سیاسی و جغرافیایی دلالت می‌کرده‌اند. با وجود این، در سال‌های اخیر بحث‌هایی در نقد این پیش‌داشت درگرفته و تردیدهایی در این زمینه پدید آمده است.

کهن‌ترین سندی که در این زمینه در دست داریم، کتیبه‌ی سناخریب است که میان انشان و پارس تمایزی قایل می‌شود. در این متن می‌خوانیم که اتحادیه‌ی نیروهایی که در هنگامه‌ی نبرد هلوله در جبهه‌ی ایلام می‌جنگیدند، توسط شاه ایلام رهبری می‌شدند. این سربازان از شهرها و سرزمین‌های مختلفی می‌آمدند و از یک سپه‌سالار (ناگیرو) ایلامی فرمان می‌برده‌اند.[۱۳۵] دو تا از دولت‌هایی که در این میان سپاهیانی نزد شاه ایلام فرستاده بودند، عبارت بودند از: انشان و پارسوماش (پارس). امروز کمابیش توافقی هست که سرزمین پارسوماش در کتیبه‌ی سناخریب به جایی در فارس اشاره می‌کند.[۱۳۶] به این ترتیب، چنین می‌نماید که در زمان او در استان فارس

135. Henkelman, 2008(b): 21, 26.
136. Carter and Stolper, 1984: 97.

امروزین دو دولتِ متمایزِ پارسوماش و انشان وجود داشته است که بنا بر شواهدِ دیگر، به ظاهر، جمعیت غالب در هر دو آنها به قبایل پارسی تعلق داشته‌اند.

اما این پرسش هم‌چنان باقی است که این دو نام به یک دولت اشاره می‌کنند یا دو قلمرو سیاسی مستقل و مجزا را نمایندگی می‌کنند؟ در اسناد تاریخی همین دوران اشاره‌ای به کوروش شاه پارسوماش داریم که پسرش را هم‌چون گروگانی به دربار آشور می‌فرستد، و در ضمن مُهری از کوروش انشانی هم در دست داریم که در آن تنها به اسم انشان اشاره شده و نامی از پارس در آن دیده نمی‌شود. برای گشودن معمای ارتباط انشان و پارسوماش، باید نخست همه‌ی اسناد موجود در این باره را مرور کنیم. هنکلمان جدولی زمانی از کاربرد کلمه‌ی انشان و پارس (پارسوماش، پارسا، پارسیپ) فراهم آورده[۱۳۷] که به نقل کردن می‌ارزد:[۱۳۸]

منبع دیگری که در این زمینه در دست داریم، بایگانی آکروپولیس شوش است که نزدیک به سیصد سند خوانده‌شده را شامل می‌شود و این‌ها خود به یک مجموعه‌ی بزرگ‌ترِ حدود هزارتایی تعلق دارند. این اسناد از این نظر اهمیت دارد که زنده بودن شوش و تداوم اقتدارش را بعد از حمله‌ی آشوربانیپال نشان می‌دهد. این بایگانی نشان می‌دهد که در سال‌های شوش بعد از ویرانی به دست آشوریان هم‌چنان گرانیگاه یک شبکه‌ی تجاری پیچیده و بزرگ بوده که دامنه‌اش به فراسوی حوزه‌ی اقتدار سیاسی دولت نوایلامی کشیده می‌شده است. کاخ حکومتی شوش در این سال‌ها بر آمدوشد کاروان‌هایی نظارت داشته که فرآورده‌های فلزی و پارچه را از نقاط

137. Henkelman, 2008 (a): 598.

۱۳۸ . تاریخ‌ها با مبدأ پیش از میلاد مسیح هستند.

گوناگون حمل می‌کرده‌اند.

انشان	پارس
۶۹۹ـ۷۱۷ پ.م.: شوتروک ناخونته‌ی دوم، شاه انشان و شوش	۷۰۷: نامه‌ی شروکین دوم: شوتروک ناخونته از (...) یا خواست تا سپاهیان پارسوماش را بسیج کند.
۶۹۱: سناخریب در شرح نبرد هلوله: متحدان ایلام عبارت بودند از انزان (انشان)، اِلیپی...	۶۹۱: نامه‌ی سناخریب: متحدان ایلام عبارت بودند از پارسوماش، پَشیرو و...
حدود ۶۱۰ـ۶۴۰ پ.م: مهر کوروش انشانی پسر شش‌پِش	۶۴۳: کوروش پارسوماشی پسرش آروکو را هم‌چون گروگان به دربار آشور فرستاد.
۵۸۵ـ۶۲۰: هالوتوش اینشوشیناک، گسترنده‌ی قلمرو انشان و شوش	۵۶۲ـ۶۰۵: سفیران شاه پارسو در زمان نبوکدنصر به بابل رفتند.
ابتدای قرن ششم پ.م.: بایگانی آکروپولیس شوش نشان می‌دهد که انشان (اسم مکان) یکی از زیرواحدهای اقتصادی ایلام بوده است.	ابتدای قرن ششم پ.م: نام پارسیپ (اسم قوم) به عنوان یکی از مهم‌ترین اقوام در بایگانی شوش بارها تکرار می‌شود.
حدود ۵۴۰: سال‌نامه‌ی نبونید: کورَش انشانی ۵۳۹: استوانه‌ی حقوق بشر: کورش از شهر انشانی، لوح اور: کورش از سرزمین انشان	۵۹۵ـ۵۶۹: در اسناد بابلی بارها به نام پارسوماشی‌ها اشاره می‌شود.
حدود ۵۲۰ـ۵۳۰: آتاهمیتی اینشوشیناک: شاه انشان و شوش حدود ۵۲۰: بیستون: اشاره به شهر انشان ۴۹۳ـ۵۰۹: الواح باروی تخت‌جمشید: اشاره به شهر انشان	حدود ۵۲۰: داریوش در بیستون: منم شاه در میان پارسیپ/ شاه در پارس ۵۰۹ـ۴۹۳: الواح باروی تخت‌جمشید: اشاره به پارسیپ (پارس‌ها)

پژوهش‌گران گوناگون این بایگانی را به تاریخ‌های متفاوتی مربوط دانسته‌اند. والا به سال‌های میان ۵۸۵ تا ۵۳۹ پ.م. اشاره کرده است.[۱۳۹] تاورنیه ابتدا در گسترده‌ترین حالت ۵۹۰ تا ۵۵۵ پ.م. را درست می‌دانست،[۱۴۰] اما در مقاله‌ی اخیرش این دامنه را تا ۵۶۵ـ۵۸۵ پ.م. تنگ‌تر کرده است.[۱۴۱] گریسون بر اساس تحلیل نشانه‌ها زمانی جدیدتر را پیشنهاد کرده و این الواح را به ۵۲۰ـ۵۵۰ پ.م. مربوط دانسته که بخش عمده‌اش در دوران کوروش و کمبوجیه قرار می‌گیرد.[۱۴۲]

در حدود ۲۹۹ سندِ خوانده و منتشرشده‌ی بایگانی آکروپولیس شوش، نام انشان تنها دو یا سه[۱۴۳] بار به صورت «اَنزان»ذکر شده است. در سه مورد دیگر کلمه‌ی اَنشار/ اَنزار ثبت شده که والا آن را با انشان یکی گرفته، ولی این تفسیر جای چند و چون دارد.[۱۴۴] نام انشان در هیچ موردی به صورت نسبت (انشانی) به کار نرفته است. در مقابل عبارتِ پارسیپ/ پارسیرّا (پارسی) بسامدی فراوان دارد و معلوم است پارسی‌ها در این دوران هویتی جاافتاده و عام داشته‌اند و بخش بزرگی از کاربرد این کلمه به حالت جمع (پارسیپ) مربوط می‌شود.[۱۴۵] در این میان نام پارسیرا به عنوان اسم شخص هم دیده می‌شود و در الواح به اسم‌هایی مانند پارسیرا پسرِ پارو[۱۴۶] یا پارسیرا پسر

139. Vallat, 1996: 393.
140. Tavernier, 2004: 30-32.
141. Tavernier, 2006.
142. Garrison, 2002: 92.
143. Scheil, 1907: 197.
144. Vallat, 1993.
145. Henkelman, 2008 (a): 604.
146. S 47:12 (Henkelman, 2008 (a): 604).

کورلوش[147] نیز برمی‌خوریم که انگار هر دو اسم ایرانی‌تبار باشند. یعنی دست‌کم دو نفر از کسانی که پارسی نامیده شده‌اند، اسم‌های ایرانی دارند.[148] در این متون پارسی‌ها آشکارا به یک گروه قومی تعلق دارند و با شناسه‌های مربوط به قومیت توصیف شده‌اند. اما جالب آن که به یک منطقه‌ی جغرافیایی خاص محدود نیستند و ردپای‌شان را در نقاطی متفاوت (زَمِبگیر، هوری، داتیانَه) و در پیوند با مردمی متفاوت می‌بینیم، که در میان‌شان مردمِ داتیانَه احتمالاً ایرانی‌تبار هستند.[149]

هنکلمان مفهوم پارسی در الواح بایگانی آکروپولیس شوش را تحلیل کرده و نشان داده که در این‌جا با یک هویتِ رو به رشد و پویای غالب روبه‌رو هستیم که از ترکیب گروه‌های گوناگون پدید آمده و ماهیتی منتشر و شبکه‌ای داشته است. مفهوم پارسی در این اسناد به کلی با ارجاع محدود به شهر انشان تفاوت دارد و در مقابل غیابِ برچسبِ «انشانی» قرار می‌گیرد.[150] از آن‌جا که انشان در زمانِ ثبت بایگانی شوش شهری فعال و همسایه بوده و بی‌شک ارتباط تنگاتنگ تجاری با شوش داشته، غیاب ارجاع به «انشانی‌ها» غریب می‌نماید. قاعدتاً در این‌جا کلمه‌ی دیگری باید به مردم تابع شاه انشان و ساکنان قلمرو کوهستانی شرقی اشاره کند و این همان پارسی‌هاست که در همین دلالت با بسامد زیاد به کار گرفته شده است.

بر مبنای این داده‌ها، می‌توان دیدگاه هنکلمان درباره‌ی ظهور هویت پارسی را پذیرفت. از دید او، هویت پارسی امری اندام‌وار و طبیعی بوده که در طی چند قرن از ترکیب آریایی‌ها و ایلامی‌ها پدید آمده، و برای خود

147. Amiet, 1973: no. 32; Tavernier, 2011: 194.
148. S 11, S 187 (Henkelman, 2008 (a): 605.)
149. Tavernier, 2011: 198.
150. Henkelman, 2008 (a): 605-611.

دلالتی مستقل و جاافتاده داشته است. استفاده از کلمه‌ی انشانی در متون کوروش، از دید او با کاربرد کلمه‌ی آریایی نزد داریوش شباهتی دارد. در اسناد غیردرباریِ هم‌زمان نشانه‌ای نداریم که گذشته از شاهانی مانند کوروش و داریوش، گروهی از مردم خود را یا مردمانی دیگر را با برچسبِ انشانی یا آریایی بازشناخته باشند.[۱۵۱] بنابراین چنین می‌نماید که در این‌جا با انگاره‌ای سیاسی روبه‌رو هستیم که مشروعیت نظمی سیاسی را با سنتی دیرپا (انشانی) یا جمعیتی پرشمار از سخنگویان به زبانی هم‌خانواده (آریایی) استوار می‌ساخته است. در مقابل، در اسناد اداری و اقتصادیِ عادی مثل بایگانی شوش یا گزارش‌های دولت‌های دیگر مثل آشور، بیشتر به پارسی‌ها اشاره شده است و این انگار برچسبی بوده که خودِ مردمِ زیر فرمان کوروش خود را بدان می‌شناخته‌اند.

به این ترتیب، این که پارسوماش و انشان به یک واحد سیاسی یکسان اشاره کنند، چندان دور از ذهن نیست. این که پارسوماش را دولتی مستقل از انشان در نظر بگیریم، اگر در حد فرضِ دو امیرنشینِ کوچک و همسایه در زمان حمله‌ی بابلی‌ها تعبیر شود، قابل بحث است و با کتیبه‌ی سناخریب سازگاری دارد. اما اگر پارسوماش را به معنای دولتِ بزرگ پارس‌ها بگیریم و فرض کنیم مستقل از دولتِ انشان ــ یکی از دو رکن سیاست ایلام ــ وجود داشته، نادرست می‌نماید. این خطا بیشتر از آن‌جا برخاسته که تمایز میان شهرِ انشان و سرزمینِ انشان نادیده انگاشته می‌شود. یعنی به این نکته توجه نمی‌شود که شهری به نام انشان وجود داشته که قاعدتاً در زمان جنگ سربازانی را برای کمک به شاه ایلام بسیج می‌کرده، و چه بسا در همسایگی‌اش قلمرو جغرافیایی یا قبیله‌ای دیگری به نام پارسوماش وجود داشته باشد که آن نیز چنین کرده باشد. آنچه در اسناد آشوری ثبت شده، احتمالاً این

151. Henkelman, 2008 (a): 605-611.

اشاره به شهرها و مراکز سربازگیری را نشان می‌دهد. از سوی دیگر اشاره به نام انشان در قالب یک مرکز سیاسی و واحد دولتی را داریم که بیشتر در اسناد سیاسیِ خودِ ایلام دیده می‌شود. این ارجاع به پیشینه‌ی سیاسی و مشروعیت‌بخشِ یکی از دو گرانیگاه قدرت ایلام اشاره می‌کند و طبیعی است که بعدتر توسط کوروش بزرگ هم‌چون برچسبی باشکوه و خوشنام به کار گرفته شده باشد.

نوشته‌ی برخی از پژوهش‌گران مانند واترز[۱۵۲] گاهی این تصویر را به ذهن متبادر می‌کنند که گویی کوروش بزرگ تنها حاکم شهری به نام انشان بوده و نه سرزمینی گسترده با شهرهای گوناگون، به مرکزیت انشان. چنین برداشتی از شواهد قدیمی‌تر از عصر کوروش بزرگ برخاسته و تعمیم دادنش به دوران وی جای چون و چرا دارد. به احتمال زیاد، کوروش انشانی که مهرش را در دست داریم و کوروش پارسوماشی که در اسناد آشوری نامش آمده، دو نفرِ متفاوت بوده‌اند، اما هر دو ایشان به سپهر سیاسی مشترکی تعلق داشته‌اند و در اتحادیه‌ای عضویت داشته‌اند که رهبری‌اش قاعدتاً بر عهده‌ی شاه انشان بوده است. به احتمال زیاد، در زمان بسیج سپاه سربازانِ گسیل‌شده از شهرِ انشان با آنهایی که از قبایل پارسی یا سرزمینِ پارسوماش در آن حوالی می‌آمده‌اند، متمایز بوده‌اند و این بدان دلیل بوده که (سازگار با بایگانی شوش) هویتِ عمومیِ انشانی‌ای در کار نبوده است. هویتِ مردم این منطقه پارسی خوانده می‌شده و نام دولتِ باستانیِ این قلمرو انشان بوده است و این هر دو در مدارک گوناگون کاربرد داشته است.

درباره‌ی پیوند میان کوروش انشانی که مهرش را در دست داریم، و کوروش شاه انشان که پدر بزرگ کوروش

---

152. Waters, 2004: 92, 94.

بزرگ بوده، قطعیت زیادی وجود ندارد. به احتمال زیاد بین استوانه‌ی حقوق بشر و مهر کوروش انشانی یک قرن فاصله وجود دارد و این دو متن به دو سنتِ یک‌سره متفاوت تعلق دارند. استوانه‌ی حقوق بشر با نگاهی جهانی نوشته شده و با وجود آن که برای مخاطبی بابلی تنظیم شده و با زبان اکدی روایت شده، بر تبار انشانی کوروش تأکید می‌کند و چارچوبی از حقوق را برای مردمان و خدایان قایل می‌شود که تا پیش از آن در فتح‌نامه‌های هیچ شاهی سابقه نداشته است.

از سوی دیگر، مهر کوروش انشانی نمونه‌ای عادی و معمولی از مهرهای ایلامی است که یک‌سره در سنت نوایلامی صورت‌بندی شده است. فاصله‌ی زمانی میان کوروش بزرگ و پدربزرگِ هم‌نامش درست مشخص نیست و کوروش انشانی هم در مهرش خویشتن را شاه انشان نمی‌نامد و تنها منسوب بودنش به این شهر را تصریح می‌کند. بنابراین کاملاً احتمال دارد که این مهر به یکی از شخصیت‌های بلندپایه و (با توجه به نقشِ مهر) به یکی از سرداران جنگاورِ انشانی تعلق داشته باشد که چه بسا خویشاوندی‌ای هم با کوروش بزرگ نداشته است. با وجود این، او احتمالاً به خاندانی اشرافی تعلق داشته که اعضایش تا دوران داریوش هم‌چنان بلندمرتبه و نیرومند بوده‌اند، وگرنه استفاده از این مهر در دوران داریوش معنایی نمی‌یافته است.

این که حدود یک قرن بعد از دارنده‌ی مهر کوروش انشانی، هم‌چنان کوروش بزرگ در دو سندِ استوانه‌ی حقوق بشر و لوح اور عبارت انشانی را برای پیشینه‌ی سیاسی خویش به کار گرفته، باید در کنار دو داده‌ی مهم نگریسته شود، نخست آن که در اسناد نوبابلی (لوح نبونید در سیپار) و آشوری (متن سناخریب) کلمه‌ی انشان همواره به قلمرویی سیاسی دلالت می‌کند و هرگز در معنای واحدی قومیتی یا جمعیتی به کار گرفته نشده است. یعنی «انشانی‌ها» هرگز مطرح نبوده‌اند و در مقابل، دولتِ انشان یا واحدِ سیاسی انشان بوده که مهم فرض می‌شده

است. بنابراین کوروش نیز با استفاده از این کلمه خود را با سنتی سیاسی پیوند می‌زده که برای مردم میان‌رودان آشنا بوده و قدمتش به قرن‌ها پیش باز می‌گشته است. این نکته باید مورد توجه قرار گیرد که در اسناد میان‌رودانی کلمه‌ی انشان از دوران گودِآی لاگاشی به بعد، هرگز در معنای شهر انشان مورد استفاده قرار نگرفته[۱۵۳] و به همین ماهیت سیاسی اشاره می‌کرده است.

ما به درستی نمی‌دانیم کوروش در خودِ انشان یا شوش خود را با چه برچسبی می‌شناسانده است. این را بر مبنای الواح بازمانده از شاهانِ نوبابلی می‌دانیم که مردم ساکن فارس که به بابل می‌کوچیدند، خود را پارسی می‌نامیده‌اند و نه انشانی. بنابراین تأکید بر نام انشان می‌توانسته دو انگیزه‌ی سیاسی و اجتماعی داشته باشد. انگیزه‌ی اجتماعی آن بوده که کوروش و نیاکانش خود را ادامه‌دهنده‌ی سنت ایلامی و عضوی از تمدن ایلام قلمداد کنند و به این ترتیب، وحدت و همجوشی میان جمعیت آریایی و ایلامی را رسمیت بخشند و تسهیل کنند. انگیزه‌ی سیاسی، که می‌تواند همراه یا فارغ از علت نخست وجود داشته باشد، آن است که کوروش به نام انشان و خاطره‌ی دو هزار ساله‌ی سیاسی‌اش به عنوان عاملی مشروعیت‌بخش می‌نگریسته، و چه بسا که بنا به حدس هنکلمان،[۱۵۴] با رقابت شاهان حاکم بر شوش هم روبه‌رو بوده باشد و از این راه خود را هم‌پایه‌ی ایشان نماینده‌ی سنت سیاسی ایلامِ باستانی (شوش و انشان) می‌دانسته است.

نام انشان در این میان جنبه‌ی مشروعیت‌بخشی داشته است و قدمت و پیشینه‌ی درخشانش و لقبِ شاه شوش و انشان بوده که گوشزد کردنِ پیوسته‌اش را در نوشتارهای کوروش بزرگ و کوروش انشانی ضروری ساخته

153. Henkelman, 2008 (a): 611.
154. Henkelman, 2008 (a): 610.

است. تکرار عبارت انشانی در مهرِ کوروش انشانی و استوانه‌ی حقوق بشر نشان می‌دهد که این برچسب دلالتی سیاسی داشته و به گروهی قومی یا واحدی تمدنی اشاره نمی‌کرده است. وگرنه این معما حل ناشدنی می‌نماید که چرا اسناد بایگانی شوش که فاصله‌ی میان این دو سند را پر می‌کنند، به «انشانی» هیچ اشاره‌ای ندارند و به جای آن اهالی آن منطقه را پارسی می‌نامند.

در مقام جمع‌بندی می‌توان گفت دولت انشان واحدی سیاسی بوده که در امتداد دولت فدرال ایلام کهن قرار داشته، و بدنه‌ی جمعیت پارسی استقراریافته در ایران غربی را در خود جای می‌داده است. از این رو، قلمرو جغرافیایی آن پارس نیز خوانده می‌شده است، هرچند نامِ دولتِ آن هم‌چنان بنا بر سنت باستانی انشان بوده است.

گفتار سوم: کوروش

1. برای دستیابی به درکی عمیق درباره‌ی هویت کوروش، ساده‌ترین کار آن است که از تبارشناسی نامش آغاز کنیم. یعنی ببینیم نام کوروش از چه زبانی گرفته شده و یعنی چه؟

در سنگ‌نبشته‌های پارسی باستانِ به جا مانده از دوران هخامنشی چند بار نام کوروش تکرار شده و احتمالاً در این زبان به شکل کوروش (Kūruš) خوانده می‌شده است.[155] این نام در تمام تمدن‌های دیگری که در نهایت در دولت هخامنشی جذب شدند به همین شکل ثبت شده است و تقریباً همه به پارسی بودن آن گواهی داده‌اند. در تورات آن را به شکل כורש (کورَش) می‌بینیم که شکلِ آرامی و اکدیِ آن را نشان می‌دهد. ثبت یونانی نام کوروش به شکل κουροσ (کورُس) بوده که رومیان آن را با آوانگاری لاتینی به شکل Cyrus ثبت کردند. همین نام است که در زبان‌های اروپایی رواج یافته و خوانش فرانسوی آن در دوران مشروطه بار دیگر به ایران بازگشته است. در زبان فرانسوی اوپسیلونِ یونانی (u / y) ــ که در اصل «او» خوانده می‌شده ــ به شکل «ای» تلفظ می‌شود. هم‌چنین c لاتینی را در این زبان «س» می‌خوانند. به همین دلیل هم این نام با عبور از زمینه‌ی یونانی و لاتینی در فرانسوی به سیروس تبدیل شده و این همان است که در فارسیِ امروزین نیز رواج یافته است. نام کامبیز و مگابیز نیز نام‌های دیگری از پارسی باستان هستند که امروز در ایران با خوانش فرانسوی‌شان رواج دارند.

155. Schmitt, 2010: 515.

در مورد معنای نام کوروش چندین نظر متفاوت وجود دارد که بیشترشان حدس‌هایی تخیلی بیش نیستند. در میان نویسندگان قدیمی، پلوتارک[۱۵۶] و کتسیاس[۱۵۷] آورده‌اند که معنای نام کوروش «خورشید» یا «همچون خورشید» بوده است. این تعبیر قاعدتاً از برابر گرفتن بخش نخست این نام (کور) با «هْوَر/ خْوَر» به معنی خورشید برخاسته و پسوند «ـ اوش» در آن با پسوند نسبت «ـ وَش» در پارسی یکی انگاشته شده است. در میان پژوهش‌گران معاصر فردیناند یوستی این تفسیر را پذیرفته است. اما این ریشه‌شناسی نادرست می‌نماید و به عناصر زبانی‌ای تعلق دارد که چند قرن بعد از کوروش تحول یافته‌اند و با راویان این دیدگاه (پلوتارک و فوتیوس) در عصر رومیان معاصر بوده‌اند. با وجود این، تصویر کوروشِ خورشیدنشان که نخستین شاه تاریخی سراسر ایران‌زمین است، با جمشید که به همین ترتیب تجلی خورشید پنداشته می‌شده و نخستین شاه اساطیریِ جهان است، جای تأمل دارد.

در میان پژوهش‌گران جدید، هارولد لَمب با مقایسه‌ی کاربرد این واژه در *تورات* آن را از ریشه‌ای ایلامی و مترادف با چوپان گرفته است که درست نمی‌نماید. در واقع، اشاره‌ی اشعیای نبی به این که یهوه کوروش را «چوپان محبوب من» می‌نامد بیشتر به نقش سیاسی کوروش دلالت دارد تا کلمه‌ی چوپان، و می‌دانیم که استعاره‌ی «شاه به مثابه‌ی چوپان» بسیار کهن‌تر و مفهومی است که از مصر به میان‌رودان و ورارود وارد شده است.[۱۵۸]

دیدگاه دیگر به اشمیت تعلق دارد که بر اساس شکل به کار گرفته شدنِ آن در متن، معنای «خوارکننده‌ی

---

156. Plutarch, *Artaxerxes*, 1. 3.
157. Photius, *Epitome of* Ctesias*' Persica* , 52.

۱۵۸. فوکو، ۱۳۷۶.

دشمنان» را برای این نام تشخیص داده[159] و هوفمان[160] هم این برداشت را پذیرفته و نام کوروش را از ریشه‌ی هند و اروپایی «کو» مشتق دانسته که معنای «خوار و ذلیل کردن» را حمل می‌کند.[161]

در این میان گرایشی هم وجود دارد که کوروش را به جای اسمی پارسی، لقبی ایلامی می‌داند. این برداشت از گزارش استرابو در *جغرافیا* برآمده است. او درباره‌ی اسم کوروش نوشته که «... هم‌چنین رودی به نام کوروش در جایی به نام دهانه‌ی پارسیان جاری است، در نزدیکی پاسارگاد، که شاه نامش را از آن گرفته است و به جای آگراداتِس، کوروش خوانده شد»[162]. این آگراداتس[163] که استرابو از آن یاد می‌کند، با آتراداتِس[164] که در تاریخ کتسیاس به عنوان نام پدر کوروش آمده همسان می‌نماید و چه بسا که تحریفی از نام پارسیِ آتُرداتَه (آذرداد) باشد. بنابراین سخن استرابو آن است که کوروش لقبی بوده که بر مبنای نام رود کُر به کوروش داده شده و اسم اصلی این مرد آذرداد یا چیزی شبیه به آن بوده است. بر مبنای این گزارش برخی از پژوهش‌گران معاصر فرض کرده‌ند که کوروش اسم شخصی نبوده و لقبی سلطنتی محسوب می‌شده که شاه انشان بعد از بر تخت نشستن آن را اختیار کرده است. همان‌طور که در اسناد میان‌رودان و ایلام بارها به این سنت نام‌گذاری مجدد شاهان برمی‌خوریم.

اما اگر کوروش لقبی سلطنتی در انشان بوده باشد، باید برای آن تباری ایلامی در نظر گرفت، و این کاری است

159. Schmitt, *Encyclopaedia Iranica*. Vol. 6.
160. Karl Hoffmann
161. Schmitt, 2010: 515.
162. Strabo, XV.3.6.
163. Agradates
164. Atradates

که بسیاری از پژوهش‌گران معاصر انجام داده‌اند. برای نخستین بار در ۱۹۰۲ م. بود که آندرئاس در همایش ایران‌شناسی هامبورگ با قوت اعلام کرد که کوروش نه نامی پارسی داشته و نه خودش ایرانی بوده، بلکه یکی از مردم ایلامی انشان بوده و نامش هم ایلامی است.[۱۶۵] دلیل اولیه‌ی او برای این حرف شباهت بخش پایانی کوروش به پسوند اسمیِ «ـ اوش» در نام‌های ایلامی مانند هوته‌لوتوش بود. با وجود این، هم او بر این نکته تأکید کرد که نام کوروش در منابع ایلامی و اکدی همواره به صورت کورَش نوشته شده و شکلِ کوروش تنها در منابع ایرانی دیده می‌شود. در ضمن، کلمه‌ی کورَش است که در زبان ایلامی معنادار است و نه کوروش. نویسنده‌ی دیگری که با توجه به خاستگاه کوروش در انشان، شکل اصلی این نام را کورَش دانسته و تباری ایلامی برایش در نظر گرفته، آملی کورت است. از دید او، کلمه‌ی کوروش در زبان ایلامی وجود دارد و «حفاظت‌کننده» و «پاس‌دارنده» معنی می‌دهد.[۱۶۶] اما ایراد این تفسیر آن است که ریشه‌ی ایلامی برای بخش پایانی «ـ اوش» وجود ندارد.

این بحث‌ها درباره‌ی خاستگاه آریایی یا ایلامی نام کوروش در سال‌های اخیر شدت گرفته و امروز بیشتر پژوهش‌گران غربی به ایلامی دانستنِ این نام گرایش یافته‌اند.[۱۶۷] از دید ایشان، ریشه‌ی نام کوروش شکلی دگرگون‌شده از «کورَش‌لوش» ایلامی است.[۱۶۸] این تلاش برای پارسی‌زدایی از اسم کوروش حتا به اسم پدرانش نیز تعمیم یافته است. بعد از آندرئاس جان کلنز بیش از همه در تبلیغ تبارِ ایلامی نام کوروش کوشید. او نوشت که سه نامِ مشهور در تبارنامه‌ی شاهان انشان (کوروش، کمبوجیه، چیش‌پش) نه در منابع ایرانی دیگر دیده می‌شود

---

165. Andreas, 1904: 93-99.
166. Kuhrt, 2007 (a): 48.
167. Schmitt, 1993: 515-516; Schmitt, 2000: 639; Zadok, 1991: 237; Kellens, 2002: 422.
168. Stronach, 1997: 38; Henkelman, 2003 (a): 194-196; Potts, 2005: 21-22.

و نه ریشه‌ی هند و ایرانی‌ای برایش شناخته شده است، و بنابراین تبار هر سه نام ایلامی است.[۱۶۹]

نام چیش‌پیش در استوانه‌ی حقوق بشر و متن پارسی باستان نبشته‌ی بیستون به صورت شیش‌پیش آمده،[۱۷۰] اما در مهر کوروش انشانی آن را به صورت شِش‌بِش و در روایت ایلامی بیستون به شکل زیش‌پیش می‌بینیم. شکلِ تئیس‌پیس که در برخی از منابع پارسی انعکاس یافته، صورت یونانی‌شده‌ی آن است که هرودوت ثبت‌اش کرده است.[۱۷۱] به زعم این نویسندگان، بخش دومش به احتمال زیاد پسوندِ ایلامیِ «ـ پیش» است به معنای «نو ساخت، احیا کرد».[۱۷۲] از سوی دیگر، اشمیت پیشنهاد دیگری طرح کرده و حدس زده که چیش‌پش از اسم خدای توفان در سنت میتانی ـ اورارتی وام‌گیری شده باشد. این خدا خاستگاهی هوری دارد و تِشوب یا تِئیش‌پَس نامیده می‌شود که این آخری با ثبتِ یونانیِ تئیس‌پیس کمابیش همسان است.[۱۷۳] اما تمام این آرا سست و تخیلی می‌نمایند و شاهدی استوار در اسناد تاریخی برای‌شان یافت نمی‌شود.

در میان نویسندگانی که این نام‌ها را ایلامی می‌دانند، آرای هنکلمان از همه استوارتر می‌نماید. او معتقد است که نام کوروش و هم‌چنین چیش‌پیش ریشه‌ی ایلامی دارد و اسم خدایی نامعلوم است به علاوه‌ی پسوندی. به شکلی که کوروش یعنی «فلان خدا + حمایت کرد/ ارزانی داشت» و چیش‌پیش یعنی «او نیایش می‌کند + فلان خدا را». از دید هنکلمان شکل اصلی نام اخیر شِپ ـ شِپ ـ اِش بوده که تباری ایلامی داشته، اما بعدتر به شِش‌پِش

---

169. Kellens, 2002: 422.

۱۷۰. اکبرزاده و یحیانژاد، ۱۳۸۵: ۵۶.

۱۷۱. هرودوت، کتاب هفتم، بند ۱۱.

172. Grillot and Vallat, 1978.

173. Schmitt, 1992.

کوتاه شده است. هنکلمان، با وجود ایلامی دانستن نام کوروش انشانی و پدرش، معتقد است که ایشان تباری آریایی داشته‌اند و تنها به خاطر تأثیر پذیرفتن از فرهنگ غالب ایلامی نامی از این زبان را برگزیده‌اند.

با وجود این، همسانی‌های یادشده محتمل نمی‌نماید. خودِ نام زیش‌پیش در سنت ایلامی وجود ندارد و جز این شاهان انشانی که نیاکان کوروش بوده‌اند، در اسناد ایلامی کسی را به این نام نمی‌شناسیم. تبدیلِ تشوب به چیش‌پیش یا زیش‌پیش هم به لحاظ زبان‌شناختی درست نمی‌نماید و تأکید اشمیت بر شباهت شکل یونانی‌شده‌ی این نام (تئیس‌پیس) است که آشکارا تحریف شده است. ناگفته نماند که در میان نام‌های بازمانده از دوران پیشاهخامنشی، یک نام همسان دیگر داریم که تِئوشپَه[۱۷۴] است و او رهبر کیمری‌ها بوده، که خود قبیله‌ای ایرانی‌تبار در آناتولی بوده‌اند.

برداشت‌های یادشده درباره‌ی نام کوروش، هر چند توسط دانشورانی استخوان‌دار و شایسته ابراز شده، تنها بر این مبنا نباید معتبر شمرده شود. چرا که در میان همین نویسندگان هم گاه به برداشت‌هایی عجیب و غریب و پیش‌فرض‌هایی آشکارا سست برمی‌خوریم. نمونه‌ی بارزش در این مورد، به آرای والتر هینتس مربوط می‌شود که به تلویح وجود دو اسم کوروشِ پارسی و کورَش ایلامی را پذیرفته که اولی بنا به تفسیر او معنایی نیک و دومی تعبیری ناشایست به معنای «ویرانگر و سوزاننده» داشته است. چنان‌که گذشت، پیش‌فرضِ محبوب او، غلبه‌ی خشن و زورمدارانه‌ی جنگاوران آریایی بر بومی‌های ایلامی است. هینتس بر این مبنا فرض کرده که مردم ایلام از کوروش متنفر بوده‌اند و او را غاصب و بیگانه می‌دانستند. بعد، بر این مبنا، تفسیر ــ یا تحریف ــ خود از اسناد

174. Teušpa

تاریخی را به دست داده است. هینتس معتقد است که نام اصلی کوروش، با همین خوانش امروزین فارسی، «پاس‌دارنده» معنا می‌داده اما کاتب ایلامی چون از این شاهِ غاصبِ بیگانه دل پرخونی داشته، اسمش را به شکلی تحریف‌شده به صورت کورَش نوشته تا بر خصلت خشن و قهار وی تأکید کرده باشد.[۱۷۵]

آنچه هینتس در این مورد نوشته، نمونه‌ای بارز از برداشت‌های نادرست و بی‌پایه در مورد کوروش در ادبیات روزِ اروپایی است. هینتس در این ابراز نظر چهار پیش‌فرض را در نظر گرفته است: نخست این که کوروش به راستی بیگانه‌ای قهار و سلطه‌گر بوده و مردم ایلام او را از خود نمی‌دانسته‌اند؛ دوم این که یک کاتب ایلامی، که اتفاقاً بسیار بلندپایه هم بوده و قرار بوده مهر شاه را بنویسد، از او متنفر بوده است؛ سوم آن که این کاتب تصمیم گرفته با تحریف نام کوروش به کورَش انتقام خود را از سرورِ خونخوار خود بگیرد؛ و چهارم آن که کوروش و تمام کسانی که مورد اعتماد وی بوده‌اند و به او علاقه داشته‌اند خط ایلامی را نمی‌دانستند، وگرنه بدیهی است که این مهرِ توهین‌آمیز مورد استفاده‌ی شاه قرار نمی‌گرفته است.

این چهار پیش‌فرض، از یک سو به چیزهای بی‌ربط و رسیدگی‌ناپذیری مانند عواطف و احساسات یک کاتب ایلامی نسبت به کوروش و تمایل وی برای توهین به سرورش اشاره می‌کند و از سوی دیگر بی‌سوادی عمیق و فراگیر تمام دوستداران کوروش در ایلام را بدیهی فرض می‌کند. یعنی مجموعه‌ای از رخدادها و چیزها را واقعی می‌داند که از سویی ردّ پای تاریخی مشخصی بر جای نگذاشته‌اند و دلیلی بر ایشان وجود ندارد و از سوی دیگر نامحتمل و بعید می‌نمایند.

---

۱۷۵. هینتس، ۱۳۸۷: ٦١.

هینتس تمام این فرض‌های نامحتمل و دور از ذهن را بر مبنای دو شاهد تاریخی سوار کرده است. نخست آن که کاتبان بابلی نیز نام کوروش را به سبک ایلامی و با نگارشِ کوراش نوشته‌اند. این البته چیزی را نشان نمی‌دهد مگر این نکته‌ی بدیهی را که بابلیان با نام شاه ایلام از مجرای نوشته‌های ایلامی آشنا شده بودند. دیگر آن‌که در سال ۱۹٦٦ م. جامی نقره‌ای، که نام نارونته را بر خود داشت، به همراه یک لوح برنز و کمربندی زرین در کوزه‌ای کشف شد که در زمین دفن شده بود. برخی از این اشیای گرانبها با خط ایلامی آراسته شده بودند و معلوم بود که زمانی به معبدی تعلق داشته‌اند. هینتس از وجود این اشیا در کوزه چنین نتیجه‌گیری کرد که پارس‌ها هنگام حمله‌ی خونین‌شان به ایلام معبد خدایان ایلامی را غارت می‌کرده‌اند و به همین دلیل کاهنان ایلامی اشیایی چنین گرانبها را در کوزه پنهان کرده و در زمین دفن کرده‌اند.

اما تمام این داستان پرهیجان بر مبنای پنهان شدن اشیایی در زمین برساخته شده است. تنها یک دلیل برای نادرستیِ سخن هینتس آن‌که بر مبنای گاه‌شماری کربن چهارده، روشن شده که آن کوزه در سده‌ی سوم پ.م. ساخته شده و بنابراین کسی که این اشیا را در زمین پنهان کرده دو سده بعد از کوروش می‌زیسته است. اتفاقاً در زمان مورد نظر با هجوم قومی غارتگر و مال‌اندوز روبه‌رو هستیم و آنان مقدونیانی هستند که رهبرشان اسکندر بود و منابع یونانی با آب و تاب زیاد غارت خزانه‌های هخامنشی را به دست ایشان شرح داده‌اند. بنابراین اشیای گرانبهای معبد ایلامی، به احتمال زیاد، در جریان حمله‌ی غارتگرانه‌ی مقدونیان به جنوب ایران در زمین پنهان شده‌اند و نه ربطی به کوروش دارند و نه به پارس‌هایی که سه چهار سده پیش از آن در این قلمرو جای‌گیر شده بودند. بنابراین کل برداشت هینتس در مورد یورش زورآورانه‌ی پارس‌ها به ایلام و دشمنی ایلامیان با ایشان بر مبنای ذهنیت‌های شخصی او و شواهدی نامرتبط پدید آمده‌اند.

نقد آرای هینتس را از این رو لازم دیدم که سبک و سیاق وی نمونه‌ای برجسته از داستان‌سرایی و افسانه‌بافی بر مبنای شواهد اندک تاریخی است. بازسازی تاریخ گذشته، کاری دشوار است که خواه‌ناخواه با دخالت قدرت تخیل و استنتاج‌های تاریخ‌نویس پیش می‌رود. به همین دلیل هم باید بسیار دقت کرد که پیش‌فرض‌های شخصی یا تصویرهای داستان‌گونه‌ی ذهنی در جریان این فرآیند مداخله نکنند و تصویری در حد امکان نقادانه و رسیدگی‌پذیر به دست آید. شواهدی که هینتس بر آن‌ها تأکید دارد، عبارتند از: اشیایی گرانبها که در زمانی بی‌ربط با کوروش در کوزه‌ای پنهان شده‌اند؛ پیروی کاهنان بابلی از ایلامی‌ها در نگارش نامی پارسی ـ ایلامی؛ و شیوه‌ی نگارش نام کوروش بر مهرش در ایلام.

در این میان آنچه بیشترین اهمیت را دارد، همانا نگارش نام کوروش در زبان ایلامی است. منابع بعدی نشان می‌دهند که کوروش معمولاً به همین شکل و در معنای «پاس‌دارنده» در ایلامی نوشته می‌شده است. در عین حال مهر کوروش انشانی را هم داریم که نامش بر آن به شکل کورَش نوشته شده و «سوزاننده» معنا می‌دهد. به گمانم بدیهی است که خودِ کوروش انشانی از آنچه بر مهرش نوشته می‌شده خبردار بوده و نسبت به آن حساسیت داشته است.

وجود دو شکل برای ثبت ایلامیِ نام کوروش، به نظرم نشانه‌ی آن است که این نام خاستگاهی ایلامی نداشته است. کاتبان ایلامی ـ پارسی هنگام نگارش نام شاه‌شان نزدیک‌ترین کلمه‌ی هم‌آوای ایلامی را برای نوشتنش به کار می‌گرفته‌اند و این کاری است که در میان کاتبان ایلامی و اکدی رواجی تمام داشته است. در مهری که به خودِ کوروش تعلق داشته و بر آن وی هم‌چون سوارکاری جنگاور و پیروزمند نموده شده نسخه‌ی جنگاورانه‌ی این نام (کوروش) ثبت شده و در منابع بعدی که مهربانی و نیکوکاری او مورد تأکید بوده نسخه‌ی پاس‌دارنده‌اش

ثبت شده است. این حدس با این شاهد تقویت می‌شود که نام کوروش (به همراه کمبوجیه) از سه نسل قبل در میان پارس‌ها رواج داشته و در ضمن نام قبیله‌ای از پارس‌ها هم بوده است که در نهایت به شمال هند کوچیدند. بسیار نامحتمل است که یک قبیله‌ی ایرانی، نامی برگرفته از یک کلیدواژه‌ی نه چندان پرمعنای ایلامی را به عنوان برچسب شناسایی خویش برگزیده باشند.

آرای هینتس از این رو ارزشِ نقل را داشت که مداخله‌ی مداوم و بی‌امانِ پیش‌داشت‌های ایدئولوژیک را در آرای پژوهش‌گران نشان می‌دهد. حدس من آن است که گرایشِ دهه‌ی اخیر برای غیرپارسی شمردنِ اسم کوروش و اصولاً «ایرانی‌زدایی» از تاریخ هخامنشیان، که در آثار برخی از نویسندگان دیده می‌شود، تا حدودی به همین پیش‌داشت‌های ایدئولوژیک مربوط باشد، که چه بسا از فضای سیاسی روز نیز تأثیر پذیرفته باشد.

اما اگر این گرایش‌ها را نادیده بگیریم و نقادانه تمام منابع را مرور کنیم، به نظرم به برداشتی روشن و نمایان می‌رسیم. پرسش اصلی در این‌جا آن است که نام کوروش تباری آریایی یا غیرآریایی (ایلامی یا هوری) دارد. از آن‌جا که اقوام و زبان‌های آریایی همان هند و ایرانیان هستند، قاعدتاً باید برای پاسخگویی به این پرسش، نخست به منابع هندی و ایرانی کهن بنگریم و ببینیم چنین نامی در آنها یافت می‌شود یا نه. در این حالت کلید تشخیصِ آریایی یا ایلامی بودنِ نام کوروش، در خودِ این نام نهفته نیست، که به اسم پدر و پسرِ وی یعنی کمبوجیه نیز مربوط می‌شود. در تبارنامه‌ی شاهان انشان نام کوروش همواره به صورت جفت با پدر یا پسری به اسم کمبوجیه ذکر شده است. بنابراین پرسشی که معمولاً نادیده انگاشته شده،[۱۷۶] آن است که نام کمبوجیه در این میان از کجا

---

176. این غفلت البته استثنا هم دارد، مثلا بنگرید به: Tavernier, 2002

آمده است؟

اگر کوروش نامی ایلامی یا لقبی ایلامی برای شاهان بوده باشد، انتظار داریم نام کمبوجیه را نیز که معمولاً همراه با اوست، در چنین جایگاهی تصور کنیم. این در حالی است که نام کمبوجیه نه سابقه‌ای در منابع ایلامی کهن دارد و نه از بن‌های ایلامی مشتق می‌شود. در عین حال، هم نام کوروش و هم کمبوجیه در اسناد هندی قدیم دقیقاً به همین صورتِ جفت در کنار هم دیده می‌شوند. اما برای فهم معنای دقیق این دو نام، بد نیست شرحی درباره‌ی زمینه‌ی ظهور این نام‌ها در دوران پیشاکوروشی به دست دهیم. چون به این ترتیب هم دعوی‌مان درباره‌ی پیوندهای پارسیان با آریایی‌های مستقر در جنوب شرقی ایران زمین استوارتر می‌شود، و هم تصویر دقیق‌تری درباره‌ی توزیع جغرافیایی نام‌های کوروش و کمبوجیه به دست می‌آوریم.

سنت تاریخ‌نگاری معاصر، هم‌چنان زیر تأثیر این پیش‌فرضِ قرون وسطایی قرار دارد که مرکزِ جهان باستان اورشلیم و بابل بوده و مهم‌ترین سندِ تاریخی از آن دوران، *تورات* است، که آن هم بابل را بزرگترین شهر دنیا و اورشلیم را مرکز تقدس جهان می‌انگارد. البته در ارزش و اهمیت عهد عتیق و در دقت و استحکام شواهدِ ثبت‌شده در آن تردیدی نیست، اما این بدان معنا نیست که جغرافیای دورانِ ظهور کوروش، گرانیگاهی در منطقه‌ی میان‌رودان ـ فلسطین داشته است. در واقع، اگر به اسناد بنگریم درمی‌یابیم که گرانیگاه دیگری، که چه بسا بزرگتر و نیرومندتر هم بوده، در ایران شرقی قرار داشته که در شمال، فرهنگ بلخ و مرو و خوارزم و در جنوب، فرهنگ گنداری ـ هندی را شامل می‌شده است. در این میان پیش‌تر این حدس را طرح کردم که خاستگاه پارسیان جنوب شرقی ایرانزمین بوده است. برای ارزیابی این برداشت، باید دقیق‌تر به نقشه‌ی باستانی این منطقه نگریست.

در ابتدای دوران هخامنشی، جنوب شرقی ایران زمین و شمال هند به مجموعه‌ای از قلمروهای قبیله‌ای تقسیم

می‌شد که همه‌شان را روی هم رفته «اردوگاه‌های بزرگ» (مَهاجَنَه‌پاداس[۱۷۷]: महाजनपद) می‌نامیدند. هر یک از این قلمروها به یکی از قبایل آریایی‌ای تعلق داشتند که از حدود پنج قرن پیش به این منطقه کوچیده بودند. برخی از این اردوگاه‌ها آشکارا به قبایلی ایرانی‌زبان تعلق دارند و جالب آن که دو قبیله‌ی کورو و کمبوجَه در آن میان به شمارند.

احتمالاً کهن‌ترین جایی که اسم کوروش (به صورت بخشی از نام پادشاهی) آمده، سرودهای *ریگ‌ودا*ست که این اسم را در پیوند با این قبیله‌ها قرار می‌دهد.[۱۷۸] از مرور منابع سانسکریت برمی‌آید که نام کوروش در قلمرو هند و ایرانی شرقی نیز به قدر قلمرو ایلامی ـ پارسیِ غربی رایج بوده است. در این متون از شاهی به نام «اوتّارا ـ کوروس» یاد شده که بخش دوم نامش باید همان کوروش باشد. ارجاع به نام کمبوجه هم به همین ترتیب در اسناد سانسکریت پربسامد است. منابع یونانی هم اسم کمبوجیه را در پیوند با اقلیم هند به کار گرفته‌اند. مثلاً بطلمیوس به قومی به نام ταμβυζοι (تامبوزوی) یا καμβυζοι (کامبوزوی) اشاره می‌کند که ساکن سرزمینی ییلاقی و گرمسیر بودند و در فن ساخت پوستین و لباس‌های پشمی مهارت داشتند. این نام در متن‌های اکدی و ایلامی هم وجود دارد. اکدی‌ها آن را به صورت «کام» ثبت کرده‌اند و ایلامی‌ها نام «کان ـ بو ـ سی ـ یا» را به کار گرفته‌اند و هر دو از این نام قبیله‌ای را مراد کرده‌اند. نکته‌ی جالب آن که نام کشور کامبوج هم از همین ریشه‌ی هند و ایرانی مشتق شده است. نخستین قوم نویسایی که در سرزمین کامبوجِ امروز ساکن شدند، همین قوم

177. Mahājanapadas

۱۷۸. مندله ۱۰، سرود ۳۲، بند ۱۹.

کمبوجه بودند که از هند به آن‌جا کوچیدند و در قرن چهارم پ.م، هم‌زمان با انقراض دولت هخامنشی، نخستین شهرهای دارای فرهنگ آهن را در منطقه‌ی فونان و چِنلا تأسیس کردند.[۱۷۹]

بنابراین در عصر پیشاهخامنشی، دو قبیله‌ی بزرگ به نام کورو و کمبوجه در شمال هند و ایران شرقی حضور داشته‌اند و افرادی با اسم نزدیک به کوروش نیز در این قلمرو می‌زیسته‌اند. در میان قلمروهای شانزده‌گانه، اردوگاه کورو منطقه‌ی دهلی و مِروت[۱۸۰] را در اختیار داشت و پایتختش شهری بود به نام ایندراپرستا یا ایندراپاتا. متن سومانگاویلاسینی می‌گوید که کوروها به خاطر فرزانگی و قدرت بدنی و سلامت‌شان شهرت داشتند. وایروپورانا نام نخستین شاه‌شان را کورو پسر ساموارسانا ذکر کرده است.

پیوند میان دو نام کوروش و کمبوجیه در منابع سانسکریت هم دیده می‌شود، با این تفاوت که این بار به دو قبیله‌ی ایرانی اشاره می‌کند و نه پدر و پسری. اردوگاه کمبوجه در همسایگی کورو قرار داشت، و قلمرویش دو سوی هندوکوش را در بر می‌گرفت. خاستگاه کمبوجه‌ها سرزمینی در شرق رود وخش و حوالی بلخ بوده است. این قبیله با مردم بدخشان و ساکنان فلات پامیر پیوند داشته‌اند، چون مردم بدخشان و پامیر در ادبیات سانسکریت پاراماکامبوجا خوانده شده‌اند. پایتخت اردوگاه کمبوجا شهری بود به نام راجاپورا که در جنوب غربی کشمیر قرار داشت. طبقه‌ی جنگاور کمبوجَه بسیار نیرومند و مقتدر بود، طوری که بعدها مَهاپادمانانداـــ شاه مَگَدَه ـــ پس از غلبه بر اردوگاه‌های رقیب کل مردان طبقه‌ی کشتریه را در این سرزمین‌ها کشتار کرد و تنها در مورد گندهاره و کمبوجه از این کار چشم‌پوشی کرد و از مردم این قبایل حساب برد. آشوکا هم که نخستین کتیبه‌ها را در هند

179. Higham, 2002: 13-22.
180. Meerut

نویسانده است، از کمبوجه‌ها و اقتدارشان یاد کرده و نوشته که این‌ها قومی بوده‌اند که از غرب (فلات ایران) به هند کوچ کرده بودند.

به این ترتیب، درست در همان دورانی که خاندانی با بسامد بالای نام کوروش و کمبوجیه در انشان به قدرت می‌رسند، قلمروهایی قبیله‌ای در شمال هند و پاکستان و افغانستان امروز را داریم که به قبیله‌های کورو و کمبوجه تعلق داشته‌اند. تا همین جای کار می‌توان حکم کرد که این دو نام ریشه‌ای هند و ایرانی دارند و جستنِ ریشه‌شان در زبان‌هایی مانند ایلامی یا هوری خطاست. این اصرار بر یافتن تباری ایلامی برای این اسم‌ها از آن‌جا ناشی شده که میان مردم ایلام و پارسیانی که کوروش و کمبوجیه خوانده می‌شدند، پیوندی سیاسی و ارتباطی نزدیک برقرار بوده است.

اگر بتوان نشان داد که پیوندهای مشابه و نیرومندِ سیاسی‌ای میان هخامنشیان و قلمروهای هند و ایرانی یادشده نیز برقرار بوده، این مسأله نیز حل می‌شود. یعنی استدلال ما وقتی نیرومندتر می‌شود که بتوانیم نشان دهیم قبایل کورو و کمبوجه در شمال هند و پاکستان امروزین، بر خلاف تصور معمول، در سپهر تمدنی و جمعیتی مستقل و دورافتاده‌ای زندگی نمی‌کرده‌اند و پیوندی اندام‌وار با سیاست و دولت پارس‌ها داشته‌اند. حقیقت آن است که با مرور منابع هندی به روشنی می‌توان این ارتباط را نشان داد. من در دو کتاب دیگر[۱۸۱] به طور مفصل به این موضوع

۱۸۱. در کتاب *تاریخ سیاسی شاهنشاهی اشکانی* (جلد هشتم از مجموعه‌ی تاریخ تمدن ایران ـ زیر چاپ) به پیوندهای سیاست ایران شرقی و غربی به طور مفصل پرداخته‌ام و دگردیسی این قبایل در دوران پساهخامنشی و نقش‌شان در ظهور دولت کوشانی را نشان داده‌ام. در کتاب خرد *بودایی* (جلد چهارم از مجموعه‌ی تاریخ خرد ـ زیر چاپ) روابط تنگاتنگ فرهنگی میان این مردم و تمدن هخامنشی مورد بحث قرار گرفته و پیوندهای میان ادیان و اندیشه‌های بودایی و جینی با آرای ایرانی تحلیل شده است.

پرداخته‌ام و بنابراین در این‌جا تنها برخی از الگوهای پایه را مرور می‌کنم.

در قرن ششم پ.م، و هم‌زمان با شکل‌گیری دولت هخامنشی، گذار مهمی در ایران شرقی و هند شمالی رخ داد و آن هم فروپاشی تدریجی امیرنشین‌های کوچکِ قبیله‌ای، و ادغام قلمروها در قالب واحدهای سیاسی بزرگ‌تر بود. این امر در یکجانشین شدنِ تدریجیِ مهاجران آریایی و گسترش شهرنشینی، افزایش جمعیت ایشان، و در ضمن تأثیر سیاست دولت هخامنشی ریشه داشت. در واقع، تاریخِ هند از همین دوران آغاز می‌شود و اولین شاه تاریخی و غیراساطیری هندی که بیم‌بیسارَه نام داشت، نماینده‌ی نظم‌های برآمده از این الگو بود. الگوی مرسوم آن بود که نخست قدرت رهبران قبیله‌ای رو به افول می‌نهاد، و بعد شاهی فرهمند یا اتحادیه‌ای از سرکردگان نظامی یا بازرگانانِ بانفوذ قدرت را به دست می‌گرفتند. این دو الگو را در تاریخ‌های هند باستان به ترتیب پادشاهی و جمهوری نامیده‌اند.

دقیقاً هم‌زمان با ظهور هخامنشیان، موجی از دگردیسیِ پادشاهی‌ها به جمهوری‌ها را می‌بینیم که به الگوی دگرگونی سیاسی در پادشاهی‌های کوچک بالکان شباهت چشمگیری دارد. در کتاب *اسطوره‌ی معجزه‌ی یونانی* به تفصیل بحث کرده‌ام که سیاست کوروش آن بود که دولت‌شهرهای کوچک یونانی‌نشین در بالکان جای خود را به جمهوری‌هایی تابع هخامنشیان بدهند. چنین قاعده‌ای در مورد قلمروهای شانزده‌گانه‌ی هند و ایرانی نیز مصداق دارد. جالب آن که مشهورترین نمونه‌ی این تحول سیاسی را در کورو و پانچالا می‌توان بازجست. یعنی هم‌زمان با ظهور کوروش می‌بینیم که در دو گوشه‌ی شمال غربی (دولت‌شهرهای ایونیه و لودیه) و جنوب شرقی (کورو و پانچالا) الگوی مشابهی از دگردیسی دولت نمایان می‌شود. یعنی پادشاهی‌هایی که به تازگی در قلمروهایی کوچ‌گرد تأسیس شده بودند جای خود را به اتحادیه‌هایی از سرداران و بازرگانان می‌دهند که قدرت سیاسی را

در میان خود تقسیم می‌کنند و نظامی متکثر هم‌چون جمهوری را پدید می‌آورند.[۱۸۲] در دولت‌شهرهای یونانی و لودیایی این روند با حمایت و گاه دخالت نظامی پارس‌ها جریان می‌یافته است،[۱۸۳] و چه بسا که در مورد شمال هند نیز الگوی مشابهی در کار بوده باشد.

در هر دو مورد، احتمالاً، نیروی اصلی ایجاد تحول سیاسی، تثبیت امنیت راه‌ها در ایران‌زمین و رونق گرفتن بازرگانی بوده که به ظهور یک طبقه‌ی مالی نیرومند و نوپا دامن می‌زده است. این طبقه‌ی پولدار نوظهور همان کارگزاری بوده که گذار از پادشاهی‌های سنتی قدیمی به دولت‌های نخبه‌سالار اقتصادی را ممکن می‌ساخته است. با وجود ظهور شبکه‌ای از جمهوری‌های هندی و یونانی در دوران کوروش و کمبوجیه، از دوران داریوش بزرگ به بعد چرخشی را در سیاست یونانیِ هخامنشیان می‌بینیم و این بار جبارها و نوادگان شاهان قدیمی هستند که مورد حمایت پارس‌ها قرار می‌گیرند. جبارها هم در عمل شاهانی نوظهور بودند که معمولاً وارث رسمی سلسله‌های قدیمی نبودند و از پشتیبانی مردمی و به خصوص حمایت طبقه‌ی بازرگان برخوردار بودند. ریشه‌های چنین سیاستی حتا در دوران کوروش هم سابقه داشته و احتمالاً به پشتیبانی پارس‌ها از دولت پیسیستراتوس آتنی انجامیده است.

بنابراین نخستین شاهد برای تأیید ارتباط سیاستِ کوروش با قلمروهای شانزده‌گانه‌ی هند و ایرانی، آن است که هم‌زمان با ظهور او دگردیسی مشابهی در قلمروهای پیرامونیِ کشور او ظهور می‌کند که دست‌کم در مرزهای

---

۱۸۲. وکیلی، ۱۳۸۹ (ب): ٤٠٤ـ٤٠١.

۱۸۳. هرودوت، کتاب ششم، بند ٤٣.

غربی (بالکان) اسنادی درباره‌ی دخالت کوروش در دست هست. اما شاهد دوم که نیرومندتر هم هست، این که بخش عمده‌ی این قلمروها در زمان زمامداری کوروش بزرگ و کمبوجیه سیری از انسجام سیاسی را طی کردند که در نهایت به پیوستن‌شان به شاهنشاهی هخامنشی انجامید و آنها را به صورت استانی ایرانی درآورد.

در میانه‌ی قرن ششم پ.م. و هم‌زمان با ظهور کوروش بزرگ، اردوگاه‌های کورو و گنداره و کمبوجَه و باهلیکاس (بلخ) با هم متحد شدند و کمی بعد به تابعیت ایران درآمدند. قلمرو ایرانی‌نشین دیگرِ همسایه‌ی ایشان، یعنی گَندارَه در ابتدای کار جنوب رود کابل (کوبْهْلا[۱۸۴] در سانسکریت) و دهانه‌ی رود سند را در اختیار داشت و شهرهای مهمش تاکساشیلا[۱۸۵] (تاکسیلا) و پوشکالاواتی[۱۸۶] خوانده می‌شد. هم‌زمان با ظهور قدرت پارس‌ها در انشان به تدریج چندان قدرتمند شد که پنجاب و کشمیر را نیز فتح کرد. این منطقه بی‌شک همان استان گنداره‌ی هخامنشی است که از دوران داریوش بزرگ نامش را در فهرست سرزمین‌های تابع پارس‌ها می‌بینیم. در *ریگ‌ودا* و *مهابهاراتا* ارجاع‌های زیادی به این قلمرو وجود دارد و می‌دانیم که مردمش ایرانی بوده‌اند، نه هندی. مردم این قلمرو با کوروها متحد بودند و معمولاً با پانداواس‌ها[۱۸۷] جنگ داشته‌اند.

به این ترتیب، روشن است که اردوگاه‌های کورو و کمبوجه در گوشه‌ی جنوب شرقی ایران‌زمین، پیوندی روشن و تنگاتنگ با سیاست پارسیان داشته‌اند و بخشی از موزاییک قومی بزرگی بوده‌اند که در نهایت طی سی سالِ آغازینِ ظهور دولت هخامنشی، به استان‌های شرقی این شاهنشاهی دگردیسی می‌یابد. به احتمال زیاد، در آن

---

184. Kubha
185. Taksashila
186. Pushkalavati
187. Pandavas

زمانی که اعضای قبیله‌ی کورو گذار از پادشاهی به جمهوری را تجربه می‌کردند و با همسایگان‌شان با الگویی نو پیوند برقرار می‌کردند، از شاهی به نام کوروش خبر داشته‌اند که بی‌شک تا استان سیستان و بلوچستان را در همسایگی‌شان زیر فرمان داشته است. داریوش بزرگ در نخستین نبشته‌اش در بیستون به استان‌های گنداره و هند اشاره می‌کند و بنابراین این قلمروها در دیرترین حالت تا اواخر دوران کمبوجیه به دولت ایران پیوسته بوده‌اند. به این ترتیب، قوم کمبوجه هم که به تدریج با بلخی‌ها و گنداری‌ها متحد می‌شد و ارتباط سیاسی برقرار می‌کرد، در زمینه‌ای سیاسی قرار داشت که فرمانروای بزرگِ حاکم بر آن، کمبوجیه نام داشته است.

در این مورد که پیوندهای روشن و استواری میان پارس‌ها و ایران شرقی و شمال هند برقرار بوده، به سختی می‌توان تردید روا داشت. یعنی چنان‌که برخی از پژوهش‌گران اروپایی نیز تأکید کرده‌اند، نام کوروش و پدرانش، تباری ایرانی داشته است.[۱۸۸] در زمان زمامداری کوروش و کمبوجیه، تنها دو قوم در سرزمین‌های زیر فرمان (یا متأثر از فرمان) ایشان وجود داشته‌اند که نامی همتای ایشان داشته‌اند. این دو هم در ایران شرقی قرار داشته‌اند و همسایه و خویشاوند با هم بوده‌اند. بنابراین بدیهی می‌نماید که کوروش و کمبوجیه نام خود را از این قبیله‌های نیرومند گرفته‌اند. یعنی می‌توان پذیرفت که نوعی پیوند و ارتباط نزدیک بین پارسیان و این قبایل در ایران شرقی برقرار بوده است.

گذشته از ایران شرقی و هند شمالی، نام‌های کوروش و کمبوجیه را به صورت جفت در جای‌نام‌های جغرافیایی[۱۸۹] دیگری نیز می‌بینیم و این موضوعی است که آرنولد توین‌بی درباره‌اش اشاره‌های سودمندی دارد.

---

188. Harmatta, 1971: 8.
189. Toponymy

در حماسه‌ی *مهابهاراتا* می‌خوانیم که نبرد پانی‌پات در منطقه‌ای بین رود سند و گنگ در شمال شرقی هندوستان رخ می‌دهد که کورو ـ کَشترَه نامیده می‌شود، که یعنی «دشتِ کورو». جالب آن‌که منطقه‌ای با همین نام را در آناتولی هم داریم. این «دشت کوروش» در شمال منطقه‌ی ماگنزیا قرار دارد و همان است که یونانیان به شکلِ κουρου (کورو) ثبتش کرده‌اند. در همین دشت بود که در سال ۱۹۰ پ.م. آنتیوخوس سوم مقدونی از رومی‌ها شکست خورد. حدود صد سال قبل از آن در ۲۸۱ پ.م. نبرد مهم دیگری در همین منطقه در گرفته بود که طی آن جد آنتیوخوس ــ سلوکوس نیکاتور ــ لیسامخوس را شکست داده بود. پس جفتِ نام‌های کورو ـ کمبوجه، گذشته از جنوب شرقی ایران‌زمین، در مناطق شمال غربی نیز هم‌چون جای‌نامی حضور دارد. گذشته از رود کُر، که احتمالاً همان کورو بوده، شاخه‌ی چپ رود ارس در قفقاز هم کورو خوانده می‌شده و شاخه‌ای از آن رودخانه‌ی کمبوجه نام داشته است.

با فهمِ ارتباط پارس‌ها با اقوام ایران شرقی، گره از تبار نام‌های کوروش و کمبوجیه نیز گشوده می‌شود. اگر برای تبارشناسی این نام‌ها به منابع هند و ایرانی بنگریم، ریشه و معنای این دو اسم با استواری بیشتری نمایان می‌شود و نیازی به خیال‌پردازی درباره‌ی نام‌های جعلی ایلامی پیدا نمی‌کنیم. نام قوم کمبوجه بی‌شک تباری هند و ایرانی دارد و بخش نخست آن همان «کَم/ کام» است که در منابع اوستایی و پارسی باستان و سانسکریت با بسامدی بالا تکرار شده است. اسکالمووسکی پیشنهاد کرده که این نام از بنِ «کَم/ کَمپ» به معنای لرزیدن و پسوندِ «اَوجیاس» (auj-ias) گرفته شده باشد. این پسوند در اوستایی به شکل «اَئوجیَه»[190] دیده می‌شود و

190. aojiah

«نیرومندتر از...» معنی می‌دهد. بر اساس این ریشه‌شناسی، کمبوجه می‌تواند این‌طور معنی شود: «کسی که نیرومندتر از آن است که به لرزه درآید»[۱۹۱].

نام کوروش نیز به همین ترتیب باید با توجه به ریشه‌های هند و ایرانی‌اش تفسیر شود. در میان پژوهش‌گران معاصر تنها دکتر حسن رضایی باغ‌بیدی است که به طور جدی به این نکته توجه کرده است. او ریشه‌ی نام کوروش را بنِ هند و ایرانیِ «کو» به معنای جنگیدن می‌داند و کوروش را صفت فاعلی به معنای «جنگاور» ترجمه کرده که بعدتر به عنوان اسم خاص کاربرد یافته است. در زبان پارسی دری امروزین کلماتی مانند کوشیدن و کشتن و کوفتن از همین ریشه باقی مانده‌اند. دکتر رضایی نام خدای جنگ سکاها را هم به شکل کوروش بازسازی کرده است.[۱۹۲]

پس، نتیجه آن شد که نام کوروش مانند کمبوجیه تباری ایرانی دارد و هر دو این نام‌ها دلالتی جنگاورانه دارند. این نام‌ها از اسم دو قبیله‌ی نیرومند در ایران شرقی گرفته شده‌اند و با بسامد زیاد هم در اسناد هند و ایرانی کهن به کار گرفته شده‌اند و هم به عنوان جای‌نام‌هایی معمولاً جفت و همراه با هم کاربرد داشته‌اند. احتمالاً کاتبان ایلامی و اکدی بعدها برای ثبت این نام آریاییِ ناآشنا شکلِ میخیِ کورَش را، که برای‌شان شناخته‌شده بوده، به جایش می‌نوشته‌اند. نام کورَش دست‌کم از دوران دودمان اور سوم در میان ایلامیان رواج داشته[۱۹۳] و بنابراین در زمان ظهور کوروش بزرگ قدمتش به شش قرن می‌رسیده است، بی آن‌که گذشته از شباهت ریختی، با کوروشِ

191. Skalmowski, 1993: 74-75.

۱۹۲. رضایی باغ‌بیدی، ۱۳۹۰: ۷٤–٦۳.

193. Zadok, 1991: 237.

هند و ایرانی ارتباطی معنایی یا ریشه‌شناسانه داشته باشد.

۲. ایران‌زمین در تمام دوران‌های تاریخش، و به خصوص در قرون پیش از ظهور دولت هخامنشی، قلمرویی چندقومیتی و چندزبانی بوده است. هم‌جوشی و درهم‌آمیختگی میان پارسیان و ایلامیان نیز، چنان که دیدیم، با شواهد و اسناد فراوان تأیید می‌شود. از این رو، وجود پیوندهای خانوادگی میان خاندان پارس‌های انشانی و ایلامی‌های بومی امری طبیعی و بسیار محتمل می‌نماید. شواهدی هم هست که نشان می‌دهد درخت خویشاوندی کوروش و سایر مردمِ آن دوران پیچیده‌تر و پرشاخه‌تر از چیزی بوده که در نگاه نخست به نظر می‌رسد.

دولت هخامنشی، در واقع، دو معمار دارد که عبارتند از کوروش و داریوش. کوروش بنیان‌گذار و گسترش‌دهنده‌ی این دولت بود و داریوش کسی بود که نظم‌ها را بازتعریف کرد و سازوکارها را پیراست و شالوده‌ی عقلانی آیین شهریاری پارسیان را به سرانجام رساند. این دو تن وارث و جانشین شاهان و نخبگانی ایلامی بودند که برای دیرزمانی در منطقه‌ی انشان فرمانروایی داشته‌اند. پس، پرسشی که در برابرمان قرار دارد آن است که ارتباط خونی میان کوروش و داریوش چه بوده و این دو با ایلامیان چه روابط خویشاوندی‌ای داشته‌اند؟ برای پاسخ‌گویی به این پرسش باید نخست بافت خانوادگی کوروش بزرگ را شناخت.

مفصل‌ترین و مشهورترین روایت‌ها درباره‌ی اصل و نسب کوروش را در منابع یونانی می‌یابیم که محتوای‌شان گاه هم‌چون وحی مُنزَل راست پنداشته شده است. رنگین‌ترین داستان را در این مورد کسنوفون و هرودوت به دست داده‌اند. هرودوت در مورد تبار کوروش به وجود سه روایت اشاره می‌کند و یکی از آن‌ها را با شرح و بسط بیشتری ذکر می‌کند. این داستانی است که مشروعیت کوروش را از پدربزرگش که شاه ماد بوده مشتق می‌داند.

یک توضیح درباره‌ی نام این شاه ماد آن که یونانیان وی را آستواگِس (به روایت هرودوت و کسنوفون: Ἀστυάγης) یا آستوئیگاس (به روایت کتسیاس: Ἀστυΐγάς)[۱۹۴] می‌نامیده‌اند. این نام اصالتی تاریخی دارد. چون نام واپسین شاه ماد در سال‌نامه‌ی نبونید هم به صورت «ایش ـ تو ـ مِگو» ذکر شده[۱۹۵] که در اکدی ایشتوویگو[۱۹۶] خوانده می‌شده است.[۱۹۷] درباره‌ی صورت اصلی ایرانی این نام‌ها توافقی شکل گرفته و آن هم این که همه‌شان شکل تحریف‌شده‌ی ارشتی‌وَیگَه (*Ṛšti–vaiga) است که یعنی «نیزه‌انداز».[۱۹۸] این اسم در بیشتر منابع پارسی با خوانش کوتاه‌شده‌ی آستیاگ یا حتا گاه با خوانش فرانسوی‌اش به صورت آستیاژ نقل شده است.[۱۹۹] من نیز در چاپ نخست *کوروش هخامنشی* برای آشناتر بودنِ این اسم، ثبت یونانی‌اش را نقل کرده بودم. اما در سال‌های اخیر راهِ جا افتادنِ اسم‌های درست در متون تاریخی هموارتر شده و از این رو از این به بعد واپسین شاه ماد را به نام مادی‌اش ارشتی‌ویگه خواهم نامید.

بنا بر روایت هرودوت، ارشتی‌ویگه شاه ماد، فرزند و جانشین هووخشتره بود و دختری به نام ماندانا داشت. این ماندانا حاصل ازدواج ارشتی‌ویگه با آروئنه، دختر آلواتِس شاه لودیه، بود.[۲۰۰] ارشتی‌ویگه شبی خوابی عجیب دید که طبق آن ادرار دخترش آسیا را در خود غرقه خواهد کرد. وقتی شاه ماد درباره‌ی این رویا با مغ‌ها مشورت

194. Photius, Ctesias, F9J.
195. Grayson, 1975: 106.
196. Ištuwēgu
197. Grayson, 1975: 212.
198. Mayerhofer, 1973: 171; Hinz, 1975: 208.

۱۹۹. نک. کسنوفون، ۱۳۸۸.

۲۰۰. هرودوت، کتاب نخست، ۷۴ـ۷۳.

کرد، به او خبر دادند که دخترش پسری خواهد زایید که پادشاهی او را از میان خواهد برد و جهان را فتح خواهد کرد. ارشتی‌ویگه، که از این پیش‌گویی ترسیده بود، وقتی زمان شوهر کردن ماندانا شد او را به عقد اشراف مادی درنیاورد چون می‌ترسید نوه‌اش با این خاستگاه اشرافی به زودی ادعای تاج‌وتخت کند. پس او را به کمبوجیه‌ی پارسی داد که مردی اصیل‌زاده، اما از دید مادها فرودست بود و بیمِ ارتقای فرزندش به اورنگ شاهی نمی‌رفت.[۲۰۱]

با وجود این، پس از یک سال از این ازدواج، بار دیگر ارشتی‌ویگه خواب دید که تاکی از بطن دخترش روییده و تمام آسیا را فرا گرفته است. پس بار دیگر، خوابگزاران فراخوانده شدند و مغان پیش‌گو به شاه خبر دادند که دخترش هم‌چنان فرزندی خواهد زایید که تاج‌وتخت او را تصاحب خواهد کرد. پس ارشتی‌ویگه محرم خود را، که اشراف‌زاده‌ای مادی به نام هارپاگ بود، فرا خواند و از او خواست تا نوه‌اش را از میان بردارد.[۲۰۲]

هارپاگ نوزاد ماندانا را برگرفت و او را به چوپانی از خدمت‌کاران ارشتی‌ویگه سپرد تا نابود کند. این چوپان مهرداد نام داشت و زنش اَسپاکو نامیده می‌شد که به نظر هرودوت به زبان مادی «ماده سگ» معنا می‌دهد. نیکلای دمشقی که همین داستان را روایت کرده، این چوپان را آذرداد[۲۰۳] نامیده که جالب توجه است. چون انگار اسم مهرپرستانه‌ی مهرداد را به شکلی زرتشتی‌شده در این‌جا باز می‌یابیم. یعنی انگار او نسخه‌ای زرتشتی شده از همین داستان را روایت می‌کرده که در آن نسبت به اسم مهرداد حساسیتی وجود داشته است. مهرداد کودک را با خود به کوهستانی که زیستگاهش بود برد. رسیدن او به خانه هم‌زمان بود با زایمان زنش و مرده به دنیا آمدنِ پسر

۲۰۱. هرودوت، کتاب نخست، بند ۱۰۷.

۲۰۲. هرودوت، کتاب نخست، بندهای ۱۰۸ و ۱۰۹.

203. Atradates

نوزادش. پس مهرداد کوروش را که نوزادی زیبا بود، به فرزندی پذیرفت و آن کودک مرده را در قنداق شاهانه‌ی کوروش نهاد و در جنگل گذاشت و مأموران هارپاگ وقتی بعد از چند روز جسد نیم‌خورده‌ای را در میان زر و زیور گهواره‌ی کوروش یافتند، گمان کردند نوه‌ی شاه به راستی کشته شده است.[۲۰۴]

به این ترتیب، کوروش در خانه‌ی مهرداد بالید و بزرگ شد. زمانی که ده سالش شد، هنگام بازی با بچه‌های روستایی، از سوی هم‌بازی‌هایش به عنوان شاه برگزیده شد و چون در میانه‌ی بازی فرزند یکی از اشراف مادی به نام اَرتَمبار به فرمان‌هایش توجه نمی‌کرد دستور داد تنبیه‌اش کنند. پسر کتک‌خورده به نزد پدرش شکایت برد که چوپان‌زاده‌ای مرا زده است. چون ارتمبار به جست‌وجوی گناهکار برخاست، دریافت که کوروش‌نامی فرزندش را تنبیه کرده و شکایت به ارشتی‌ویگه برد. ارشتی‌ویگه با دیدن کوروش دریافت که نوه‌اش زنده مانده و چون مهرداد را وادار به اعتراف کرد از زنده ماندن وی خوشنود شد. اما چون هارپاگ فرمانش را درست اطاعت نکرده بود، در صدد تنبیه او برآمد. پس پسر هارپاگ را کشت و او را پخت و در ضیافتی آن را به پدرش که از همه جا بی‌خبر بود خوراند. از آن پس هارپاگ کینه‌ی او را به دل گرفت و دشمن خونی‌اش شد.[۲۰۵]

از سوی دیگر، مغان گفتند که خواب پادشاه با بازی‌ای که کوروش کرده و به عنوان شاه کودکان انتخاب شده تعبیر شده است و دیگر نیازی نیست از او بیم داشته باشد. پس ارشتی‌ویگه نوه‌اش را گرامی داشت و او را نزد خانواده‌اش به پارس فرستاد. به این ترتیب، کوروش در پارس و در کاخ کمبوجیه، که از زنده بودنش شگفت‌زده

---

۲۰۴. هرودوت، کتاب نخست، بندهای ۱۱۴ـ۱۱۰.

205. هرودوت، کتاب نخست، بندهای 120ـ114.

شده بود، بزرگ شد و بعدها با کمک هارپاگ ارشتی‌ویگه را از تخت سلطنت به زیر کشید.

داستانی که ذکر شد، کوروش را دورگه‌ای پارسی ـ مادی می‌داند. داستانی کمابیش مشابه را افراد دیگری هم روایت کرده‌اند. یوستینوس به داستانی مشابه اشاره می‌کند.[۲۰۶] کسنوفون هم مادر کوروش را ماندانا دختر ارشتی‌ویگه می‌داند، اما به ماجرای هیجان‌انگیز تلاش پدربزرگش برای به قتل رساندنش اشاره‌ای نمی‌کند و مدعی است که کوروش از ابتدای کودکی نزد خانواده‌اش در دربار پارس پرورده شده و بعدها به دعوت پدربزرگش به اکباتان رفته است.[۲۰۷]

بر مبنای تمام این روایت‌ها، کوروش فرزند ماندانا دختر ارشتی‌ویگه و کمبوجیه پسر کوروش شاه انشان بوده است. این روایت، احتمالاً نسخه‌ای سیاسی بوده که توسط مادها تولید شده تا انقراض دودمان پادشاهی ماد و ترکیب شدنش با قدرت نوظهور پارس را مشروع جلوه دهند. این روایت البته ریشه در واقعیت داشته و احتمالاً خاستگاهش ازدواج کوروش با دختر آخرین شاه ماد بوده است. یونانیانی که در فراسوی مرزهای غربی ایران‌زمین می‌زیستند و با مادها تماس بیشتری داشته‌اند، با این روایت بیشتر آشنا بوده‌اند.

داستانِ شاهی که از تبار دو خاندانِ سلطنتی رقیب زاده می‌شود و این دو را متحد می‌سازد، در ایران‌زمین پیشینه‌ای طولانی دارد و بنابراین احتمالاً اصل داستان یونانیان تباری ایرانی داشته است. در *شاهنامه* هم می‌بینیم که افراسیاب تورانی در نهایت به دست نوه‌اش کیخسرو برمی‌افتد که «نسب از دو کس دارد این نیک پی/ ز

---

206. یوستینوس، کتاب نخست، فصل 4، بند 4.
207. کسنوفون، کتاب نخست، فصل 3.

افراسیاب و ز کاووس کی». در این‌جا کافی است افراسیاب را با شاه ماد و کیکاووس را با شاه پارس یکی فرض کنیم تا داستان زایش فرهمندترین شاهِ شاهنامه‌ای با روایت فرهمندترین شاه تاریخی ایران یکی شود. به همین ترتیب، بسیاری از روایت‌های دینی شیعیان، همسرِ ایرانی امام حسین را دختر یزدگرد می‌دانند و به این ترتیب به نوعی آمیختگی خاندان‌های برگزیده‌ی قوم‌های غالب و مغلوب دلالت می‌کنند.

روایت یادشده، که با شور و شوق تمام توسط یونانیان تکرار شده، می‌تواند یک ریشه‌ی لودیایی هم داشته باشد چون این داستان مادر کوروش (ماندانا) را دورگه می‌داند و او را محصول ازدواج دختر شاه لودیه و شاه ماد می‌پندارد. این ازدواج، بنا بر روایت هرودوت، هنگامی رخ داد که ارتش ماد و لودیه برای جنگ با هم صف آراسته بودند، اما خورگرفتی همه را هراسان کرد و ایشان را به صلح واداشت. دو شاه، برای آن که تضمینی برای تداوم صلح داشته باشند، فرزندان‌شان را به عقد هم در آوردند. به این ترتیب، آلواتس لودیایی دخترش را به عقد ارشتی‌ویگه درآورد که در آن زمان ولیعهدِ هووخشتره بود. این روایت، هم‌چنان که گفتیم، یک چهارم خون کوروش را لودیایی می‌داند و احتمالاً روشی برای تسکین مردم لودیه بوده که پادشاهی مستقل خود را از دست رفته می‌دیده‌اند. داستان یادشده همان روایت اتحاد دو خاندان رقیب توسط نواده‌ای جهان‌گشاست که این بار برای ادغام پادشاهی پارس و لودیه تعمیم یافته است.

اما گذشته از افسانه‌های تاریخی و روایت‌های مشروعیت‌بخش، سندی معتبر از دوران کوروش نداریم که نشان دهد تبار وی به این شکل برآیندی از خاندان‌های شاهی نیرومند معاصرش بوده باشد. بروسوس بابلی در

گزارش خود از تبار کوروش، هیچ اشاره‌ای به پیوندش با خاندان شاهی ماد نمی‌کند.[۲۰۸] به همین ترتیب، کتسیاس در گزارش خود ارشتی‌ویگه را صاحب تنها یک دختر ــ آموتیس ــ می‌داند که آن هم با نبوکدنصر پسر نبوپولسر ــ شاه بابل ــ ازدواج می‌کند. این همان دختری است که شوهرش یکی از عجایب هفت‌گانه‌ی جهان باستان یعنی باغ‌های آویخته‌ی بابل را برایش ساخت. *خلاصه‌ی فوتیوس* به هنگام نقل داستانِ ارشتی‌ویگه، به سرداری مادی به نام اسپیتامَه به عنوان شوهر آموتیس اشاره می‌کند که هنگام نبرد با کوروش کشته می‌شود.[۲۰۹]

در متن‌های بابلی و آثار به جا مانده از خودِ کوروش، هیچ اشاره‌ای به این خاستگاه خانوادگی دورگه وجود ندارد. سال‌نامه‌ی نبونید هنگامی که به نخستین رویارویی کوروش و ارشتی‌ویگه اشاره می‌کند، به سادگی کوروش را شاه انشان و ارشتی‌ویگه را شاه ماد می‌داند و هارپاگ را هم با لقب حاکم گوتیوم (کردستان) مشخص می‌کند. این متن که روایت رسمی بابلیان از رخدادهای تاریخی آن عصر است، هیچ اشاره‌ای به روابط خویشاوندی ایشان نمی‌کند. اگر چنین رابطه‌ای وجود می‌داشت چنین بی‌توجهیِ آشکاری عجیب می‌نمود.

البته ما می‌دانیم که خاندان سلطنتی ماد در ازدواج‌های سیاسی با همسایگانش فعال و کامیاب بوده و وصلت‌هایی میان شاهان ماد و خانواده‌های بابلی و لودیایی انجام گرفته است. اما این‌ها دلیل نمی‌شود کوروش را محصول این شبکه از روابط خویشاوندی بدانیم. هر چند چنین فرضی می‌بایست برای مردمی که در آن زمان سلطه‌ی کوروش را پذیرفتند شیرین و جذاب بوده باشد.

208. Broseus, FGrH680.

۲۰۹. کتسیاس، کتاب ۲، بند ۳.

روایت هرودوت درباره‌ی تبار کوروش از چندین نظر ناپذیرفتنی است. این که پدربزرگی به خاطر رویایی در صدد کشتن نوه‌اش برآید، و مادر و پدرِ آن نوه در این مورد هیچ مقاومتی به خرج ندهند، و چوپانی با این شکل معجزه‌آسا کودک را نجات دهد، و پدربزرگ پس از ده سال از دیدن نوه شادمان شود ولی هم‌زمان پسر کسی را که با بی‌دقتی‌اش جان او را نجات داده بکشد و به خورد پدرش بدهد، بیشتر به روایت‌های تراژیک یونانی شباهت دارد که رخدادهایی از نوع قتل‌های خانوادگی و پختن و خوردن پسران و پدران در آن زیاد دیده می‌شود.[۲۱۰] گذشته از ساختار جذاب، چندش‌آور، عمیقاً یونانی و به همین دلیل تردیدبرانگیزِ داستان هرودوت، دلایل دیگری هم می‌توان برای جدی نگرفتن سخنانش ارایه کرد.

مهم‌ترین دلیل، آن است که هرودوت آشکارا روایت‌های متفاوتی را برای برساختن داستان کوروش با هم درآمیخته و در این میان اشتباه‌های زیادی هم مرتکب شده است. مثلاً آن‌که نام مادی اسپاکو را، که قاعدتاً باید از واژه‌ی فراگیر «اَسپَه» (همان اسب) مشتق شده باشد، به سگ ترجمه کرده است. این خطا احتمالاً از آن‌جا برخاسته که در دوران هرودوت روایتی درباره‌ی کوروشِ فرهمند و برگزیده وجود داشته که در نوزادی در جنگل نهاده شده و توسط ماده سگ یا ماده گرگی پرورده شده است. این روایت بعدها هم دوام آورد و مشهورترین نسخه‌اش همان است که زایش بنیانگذاران شهر رم (رموس و رمولوس) را بازگو می‌کند. داستان این دو برادر دوقلو آشکارا از روی روایت کوروش برساخته شده است. در این‌جا هم شاهی خودکامه را داریم که رویایی مشابه می‌بیند و

210. تقریباً تمام تراژدی‌های مهم یونانی از نقش‌مایه‌ای برخوردارند که جنایت خانوادگی در آن محوریت دارد. در مورد خوردن اعضای خانواده هم بنگرید به اسطوره‌ی مدآ و داستان لائوکون و پنجاه پسر آدم‌خوارش.

رفتار خشن مشابهی با دخترش دارد و نوه‌هایش را در جنگل رها می‌کند. اما ماده گرگی ایشان را می‌پرورد و نجات می‌دهد. به این ترتیب، معلوم می‌شود هرودوت در تفسیر نام دایه‌ی کوروش پاره‌ای از داستانی دیگر را داخل کرده است. این روایت‌ها که پرورده شدنِ شاه فرهمند توسط سگ یا گرگ را حکایت می‌کند، حتا اگر در ابتدای کار هم با کوروش پیوندی نداشته باشد، به تدریج چنین ارتباطی یافته است و دست‌کم در زمان پرداخته شدنِ اسطوره‌های مربوط به تأسیس شهر رم مردم یونان و روم این داستان را با کوروش مربوط می‌دانسته‌اند. دلیلش هم آن‌که یوستینوس هم چنین روایتی از بالیدن کوروش را بازگو می‌کند و پرورنده‌اش را ماده سگی می‌داند که در جنگل به او غذا داد و وی را بزرگ کرد.[211]

یک روایت دیگر درباره‌ی خاندان کوروش، به کتسیاس تعلق دارد. کتسیاس اصولاً در متن‌هایش می‌کوشد تا در بزرگ‌داشت داریوش یکم اغراق کند و کوروش را در برابر او کوچک نماید. کتسیاس معتقد است که کوروش به قبیله‌ی مردها تعلق داشته و پدرش راهزنی فقیر بوده است. او نام پدر کوروش را آترَدات (آذرداد؟) ثبت کرده است و نوشته که مادرش زنی چوپان بوده و گله‌های بز را می‌چرانده و اِرگوسته نام داشته است. از همین‌جا معلوم می‌شود که کتسیاس می‌کوشد با روش سنتی یونانیان خاندان کوروش را پست و حقیر نشان دهد. چون در چشم یونانیان ــ بر خلاف ایلامی‌هایی که بز را جانوری مقدس می‌دانستند و نقش‌مایه‌هایش را بر سفالینه‌های خود به زیبایی می‌کشیدند ــ اعتقاد داشتند که بز پست‌ترین و ارزان‌ترین دام است. از این رو، چوپانیِ گله‌های بز در یونان شغلی پست محسوب می‌شده است. در ادبیات یونانی این اشاره‌ی منفی به بز و بزچرانی مثال‌های

---

۲۱۱. یوستینوس، کتاب نخست، فصل ٤، بند ۱.

زیادی دارد. قدیمی‌ترین نمونه‌اش را می‌توان در *اُدیسه* یافت که در آن یکی از بردگان اولیس، که مردی بدخو و نمک‌نشناس است، به چوپانی گله‌های بز گمارده شده است اما رقیبش که برده‌ای نیک‌سیرت و حق‌نگهدار است گله‌های ارزشمند خوک را می‌پرورد.[۲۱۲]

روایت کتسیاس چنین است که آتره‌دات پسرش کوروش را بنا بر رسم پارس‌ها در کودکی به دست یکی از اشراف ماد سپرد تا از او مراقبت کند. این فرد، ساقی ارشتی‌ویگه شاه ماد بود و چون پیر شد و درگذشت پسرخوانده‌اش کوروش را به جای خود منصوب کرد. به این ترتیب، کوروش ساقی شاه ماد شد و نفوذی فراوان به دست آورد و توانست پدرش را به مقام شهربانی پارس منصوب کند و بعدها با یاری او در برابر مادها قیام کند. این داستان را تاریخ‌نویسان دیگری هم بازگو کرده‌اند که مشهورترین‌شان نیکلای دمشقی است.

روایت کتسیاس، آشکارا از روی افسانه‌ی شروکین رونویسی شده است. بر مبنای فهرست شاهان سومری که در اوایل هزاره‌ی دوم پ.م. نگاشته شده،[۲۱۳] نخستین پادشاه کل میان‌رودان مردی افسانه‌ای به نام شروکین (سارگون) بود. خاستگاه خانوادگی او فروپایه و فقیرانه بود، اما توانایی‌هایش چندان بود که کم کم به مقام ساقی شاه کیش (اورزبابَه) برکشیده شد. او موفق شد تاج‌وتخت ولی‌نعمتش را غصب کند و به جای او بر کیش فرمان براند و از این نقطه جهش خود را برای فتح تمام دولت‌شهرهای سومری آغاز کند. راه یافتن این داستان به منابع یونانی نشان می‌دهد که اسطوره‌ی اکدیِ مربوط به ظهور شاهی نیرومند دیرزمانی در میان‌رودان باقی بوده و

212. ادیسه، سرود سیزدهم.

213. Drews, 1974.

احتمالاً زمانی به کوروش بزرگ نیز منسوب شده و از بابل و آشور به سرزمین‌های یونانی‌نشین منتقل شده است.

با وجود این، اشاره‌ی کتسیاس به نام‌های خاص ایرانی می‌تواند معنادار باشد. این گفته‌ی کتسیاس را که کوروش به قبیله‌ی مَردی‌ها تعلق داشته، پاتس چنین تفسیر کرده که پیوندی میان خاندان او و قبیله‌ی مردی برقرار بوده باشد. این قبیله با قومِ جنگاورِ ایرانی اَمَردی‌ها که ساکن شمال زاگرس بودند متفاوت‌اند و در منطقه‌ای موسوم به مَردَنِه در فارس زندگی می‌کرده‌اند.[۲۱۴] این‌ها احتمالاً همان کسانی هستند که استرابو راهزن‌شان دانسته است.[۲۱۵] نویسندگان گوناگون درباره‌ی مکان امروزین مردنه تفسیرهای متفاوتی به دست داده‌اند، اما توافقی هست که منظور از این جا منطقه‌ی ممسنی و برازجان بوده است.[۲۱۶]

این که خاندان کوروش با قبیله‌های ایرانیِ مناطق همسایه پیوندهایی داشته باشند به هیچ عنوان عجیب نیست و وجود این ارتباط‌ها در آن دوران امری طبیعی و مرسوم بوده و بعدتر در دوران هخامنشی نیز هم‌چنان تداوم می‌یابد. چنان‌که گذشته از روابط میان قبایل ایرانی، از پیوندهایی خبر داریم که میان شاهنشاهان هخامنشی و بانوانی بابلی یا یهودی برقرار می‌شده است.

۳. در میان تمام این روایت‌ها، آن که از همه کهن‌تر و معتبرتر است، تبارنامه‌ای است که توسط خود کوروش بزرگ تنظیم شده و باید در کنار تبارنامه‌ی داریوش بزرگ خوانده شود. کوروش در نبشته‌ی حقوق بشر، اصل و

214. Arrian, Indica, 40; Curtius, 4. 12.7.
215. Strabo, Geographia, 15.3.1.
216. Forbiger, 1844: 577; Spiegel, 1978: 528.

نسب خود را به این ترتیب بیان می‌کند: کوروش، شاه انشان، پسر کمبوجیه شاه انشان، پسر کوروش شاه انشان، پسر چیش‌پش شاه انشان.

به این ترتیب، به نظر می‌رسد دو حقیقت در مورد خاندان کوروش مسلم باشد: نخست آن که پدرانش تا سه نسل بر انشان حکومت می‌کردند، و دیگر این که نام کوروش و کمبوجیه در خانواده‌شان بسیار محبوب بوده است. چنان که گذشت، این به پیوند ایشان با قبیله‌های کورو و کمبوجه دلالت می‌کند که قاعدتاً در زمان چیش‌پش رخ داده و باعث شده تا او نام فرزند و وارثش را کوروش بگذارد.

این گزارش بسیار مهم را که از خود کوروش برخاسته باید در کنار روایت دیگری دید که از داریوش بزرگ به جا مانده است. داریوش در کتیبه‌ی بیستون خود را و کوروش را هخامنشی می‌نامد. بر مبنای روایت داریوش، در زمان‌های دور، شاهی به نام هخامنش بر قبیله‌های پارسی حکومت می‌کرده است. این هخامنش فرزندی داشته به نام چیش‌پش، که همان نیای مشترکی است که خاندان داریوش و کوروش را به هم پیوند می‌دهد. داریوش نسب‌نامه‌ی خود را این طور ذکر می‌کند: داریوش پسر ویشتاسپ، پسر اَرشام، پسر آریارمنه، پسر چیش‌پش، پسر هخامنش.

پس تبارنامه‌ای که کوروش از خود به دست می‌دهد، با آنچه داریوش ثبت کرده متفاوت است و این هر دو با آنچه هرودوت در شرح نیاکان خشایارشا ذکر می‌کند[۲۱۷] همسان نیست. این سه سیاهه را می‌توان چنین مقایسه

۲۱۷. هرودوت، کتاب هفتم، بند ۱۱.

کرد:[218]

استوانه‌ی حقوق بشر	بیستون	*تواریخ هرودوت*
کوروش بزرگ	داریوش	خشایارشا
کمبوجیه	ویشتاسپ	داریوش
کوروش	ارشام	ویشتاسپ
چیش‌پش	آریارمنه	ارشام
	چیش‌پش	آریارمنه
		چیش‌پش
		کوروش
		کمبوجیه
		چیش‌پش
		هخامنش

در میان این سه روایت، روشن است که هرودوت بدون رعایت ترتیب تاریخی اسامی دو فهرست اصلی را پشت سر هم در یک جا جمع کرده است. یعنی دو تبارنامه‌ی متمایز داریوش و کوروش را با هم درآمیخته و از آن نسخه‌ای دورگه پدید آورده است. به نظرم رواست که گزارش هرودوت را به کل نادیده بگیریم و بحث خود

218. Potts, 2005: 21.

را تنها بر منابع ایرانی متمرکز کنیم. اگر بخواهیم روایت داریوش و کوروش را با هم آشتی دهیم، باید فرض کنیم که چیش‌پش دو پسر به نام‌های آریارمنه و کوروش داشته است.

در نیمه‌ی نخست قرن بیستم این تفسیر در میان مورخان غلبه داشت که کوروش اول بر جایی به نام انشان و آریارمنه بر جایی دیگر به نام پارس حکومت می‌کرده است. اعتبار این روایت پس از حفاری‌های ملیان زیر سوال رفت. در ۱۹۷۲ م. به دنبال خاک‌برداری از ملیان و خوانده شدن کتیبه‌های آن، معلوم شد که این شهر همان انشان باستانی است. امروز ما می‌دانیم که انشان در قلب سرزمین پارس قرار داشته است. بنابراین حکومت هم‌زمان دو برادر بر یک بخش ناممکن می‌نماید. گذشته از این، پیش‌داشتی که به دوشاخه بودنِ خاندان کوروش و داریوش دلالت می‌کرد، از خواندنِ بندی از کتیبه‌ی بیستون ناشی شده بود که امروز نادرست بودن‌اش نشان داده شده است. بندی از نبشته‌ی بیستون، پیش‌تر توسط هرتسفلد به نادرست «دوویتَه تَوَنَم» خوانده شده بود که یعنی «از دو دودمان/ از دو خاندان». بر این مبنا مورخان فرض می‌کردند که داریوش به هشت پادشاه پیش از خود «در دو شاخه‌ی دودمانی» اشاره می‌کند. اما بازبینی جدیدتر کینگ نشان داده که این تفسیر نادرست بوده است. اصلِ متن «دودیتَه پَرَموم» است که یعنی «پیاپی، دنبال هم» و به شاخه‌های دودمانی متعدد ارتباطی ندارد.[۲۱۹]

به این ترتیب، داریوش تنها بر این نکته تأکید دارد که پدرانش تا هشت نسل پیاپی شاه بوده‌اند و این را هم بیان می‌کند که در زمان تاج‌گذاری خودش پدر و پدربزرگش زنده بوده‌اند. این را می‌دانیم که پدر داریوش، که ویشتاسپ یا گشتاسپ نامیده می‌شده، در دوران گوماتا بردیا (و به احتمال زیاد در دوران کمبوجیه و کوروش

---

۲۱۹. بدره‌ای، ۱۳۸٤: ۳٤.

نیز) شهربان هیرکانیه (گرگان) بوده است. چرا که در جریان شورش مردم این سامان وارد عمل شد و در ۵۲۲ پ.م. چندان در این ناحیه نیرومند بود که توانست سرکشان را شکست دهد. محتوای این بخش از کتیبه‌ی بیستون که به تبارنامه‌ی داریوش متصل است، نمی‌توانسته دروغ باشد. چون در آن زمان همه می‌توانسته‌اند پدر و پدربزرگ داریوش را ببینند و وقایع یک نسل قبل را از پدران‌شان بپرسند. علاوه بر این، برای شاهنشاهی که بر تخت تمام جهانِ شناخته‌شده تکیه زده است، افتخار زیادی نداشته که بی‌دلیل به حضور پدر و پدربزرگی اعتراف کند که او را تا مرتبه‌ی عضوی جوان از خاندانی سال‌خورده فرو می‌کاسته است.

به این ترتیب، این احتمال قوت می‌گیرد که قبیله‌ی پارس قلمروی وسیعی را در ایران مرکزی در اختیار داشته است و پدران داریوش و کوروش بر بخش‌هایی کاملاً متفاوت از فلات ایران حکومت می‌کرده‌اند. حدسی جسورانه آن است که نواحی شمالی‌تر فلات ایران، و حتی خودِ هیرکانیه (گرگان) را خاستگاه قدرت خاندان آریارمنه بدانیم. هر چند این حدسی خام است و باید با شواهد بیشتری، که شاید بعدها به دست آید، محک بخورد.

دکتر بدره‌ای که به تازگی کتاب خوبی درباره‌ی کوروش نوشته، بر این باور است که یافته شدنِ لوح زرین به اسم ارشام و آریارمنه نشانه‌ی گنجیدنِ ایشان در فهرست شاهان پیش از داریوش نیست[۲۲۰] و پادشاهان پیش از داریوش را چنین فهرست کرده است: چیش‌پیش اول، کمبوجیه‌ی اول، کوروش اول، چیش‌پیش دوم، کمبوجیه‌ی

---

۲۲۰. بدره‌ای، ۱۳۸٤: ۳٤.

دوم، کوروش دوم (بزرگ)، کمبوجیه‌ی سوم و در نهایت داریوش بزرگ.[۲۲۱] یعنی تنها شاهان انشانی را در بسط یافته‌ترین حالت شمرده است.

از این‌جا برمی‌آید که برخی از پژوهش‌گران در این مورد که فاصله‌ی چیش‌پش و کوروش بزرگ چند نسل بوده، چون و چراهایی دارند. یعنی شمار جفتِ پدر و پسرِ کمبوجیه ـ کوروش پیش از کوروش بزرگ محل مناقشه است. این تردید از آن‌جا برخاسته که کوروش در استوانه‌ی حقوق بشر خود را نواده‌ی (به اکدی: شَه‌بَل‌بَل، به ایلامی: لیب‌لیبّو) چیش‌پش می‌داند. این کلمه لزوماً نشان نمی‌دهد که چیش‌پش پدرِ کمبوجیه‌ی اول (پدربزرگ کوروش) بوده باشد.[۲۲۲] برخی از نویسندگان به دو جفت و برخی به یک جفت پیش از کوروش بزرگ اشاره کرده‌اند و به این ترتیب کوروش بزرگ را کوروش دوم یا سوم نامیده‌اند و پسرش به این ترتیب کمبوجیه‌ی دوم یا سوم خوانده شده است. روایت دکتر بدره‌ای که شرحش گذشت، به جبهه‌ای تعلق دارد که شمار جفت‌های کوروش ـ کمبوجیه را در کل سه تا می‌داند. با وجود این، بیشتر نویسندگان به روایت سرراست‌تری گرایش دارند که فاصله‌ی کوروش بزرگ و چیش‌پشِ ذکرشده در نبشته‌ی بیستون را دو نسل می‌داند. این تفسیر چیش‌پشِ استوانه‌ی حقوق بشر را با فردِ همنام‌اش در بیستون یکی فرض می‌کند. در غیاب شواهدی که به خلاف این گواهی دهد، این ساده‌ترین نتیجه‌ای است که از اسناد تاریخی برمی‌آید و اصل خست[۲۲۳] حکم می‌کند که همین را بپذیریم.

---

۲۲۱. بدره‌ای، ۱۳۸٤: ۳۳ـ۳۲.

222. Rollinger, 1998: 185.
223. parsimony

با وجود آن که فرضیه‌ی دوشاخه بودنِ تبار کوروش و داریوش در ابتدای کار از خوانش نادرستِ بیستون ناشی شده بود، اما اصلاح این خوانش بدان معنا نیست که تبارنامه‌ی کوروش و داریوش لزوماً در یک امتداد قرار داشته باشند. یعنی بعید نیست که به راستی نیایی دوردست به نام هخامنش وجود داشته که در میان قبیله‌های پارسی مورد احترام بوده و مهاجرت این قبیله‌ها به ایران جنوبی و مرکزی را رهبری کرده باشد. پسر او، چیش‌پش احتمالاً همان کسی بوده که در زمان افول قدرت ایلام، و حملات آشوری‌ها به این کشور، می‌زیسته و شالوده‌ی پادشاهی مستقل انشان را بنیان نهاده است.[۲۲۴]

اگر نسب‌نامه‌ی داریوش و کوروش را با هم مقایسه کنیم، به تصویری یک‌دست بر می‌خوریم. کوروش مدعی است که از چیش‌پش تا خودش دست‌کم دو نسل سپری شده است، و داریوش هم به حضور سه نسل در این میان اشاره دارد. از طرفی، داریوش با صراحت هشت تن از اجدادش را شاه می‌داند. در واقع، اگر هم مجموعه‌ی نام‌های این دو شاخه‌ی خانوادگی را با هم جمع ببندیم، به هشت نام می‌رسیم: نخست چیش‌پش که قدیمی‌ترین نامِ مشترک در دو فهرست است، و بعد از او آریارمنه، اَرشام، ویشتاسپ ــ که یک شاخه را تشکیل می‌دهند ــ به علاوه‌ی کوروش اول، کمبوجیه‌ی اول، کوروش بزرگ و کمبوجیه‌ی دوم ــ که معرف شاخه‌ی مقابل‌شان هستند. اگر ترتیب شاهان پیش از داریوش را چنین بدانیم، شاه نبودن هخامنش نتیجه می‌شود و این با فرض ما که او را رهبر قبیله و نه شاهی یکجانشین فرض کردیم هم‌خوانی دارد. گنجاندن نام‌های آریارمنه و ارشام و ویشتاسپ در این فهرست معقول می‌نماید، چون داریوش در نسب‌نامه‌ی خود به همین شکل از ایشان نام برده

۲۲۴. ایسرائل، ۱۳۸۰: ۹۰ـ۷۰.

است. تمایل برای خارج دانستن ایشان از سیاهه‌ی شاهانِ پارسیِ پیشاهخامنشی از آن‌جا برخاسته که بنا به گفتار داریوش در بیستون، خط پارسی باستان در زمان او صورت‌بندی شده و بنابراین دو لوح زرینِ حاوی نام‌های ارشام و آریارمنه را نوعی سند جعلی می‌دانستند که در دوران داریوش برساخته شده‌اند.[۲۲۵]

این نکته باید گوشزد شود که لوکوک معتقد است جعلی بودن لوح زرین آریارمنه و ارشام امری اثبات‌شده نیست و تلویحاً این دو لوح را، و بنابراین خط پارسی باستان را، کهن‌تر از دوران داریوش می‌داند.[۲۲۶] اما حتا اگر بپذیریم که خط پارسی باستان در دوران داریوش تدوین شده، و من این فرض را می‌پذیرم، باز هم جعلی بودنِ حکومت ارشام و آریارمنه از آن نتیجه نمی‌شود. این که داریوش به یادبود پدرانش با خطی نوساخته کتیبه‌هایی زرین برساخته باشد، امری غیرعادی یا ناهنجار نیست. هم در ایلام باستان و هم در مصر به سنتِ سلطنتی‌ای برمی‌خوریم که در آن شاهان برای نیاکانِ خویش که برای‌شان ارزش مشروعیت‌بخشی دارند، ارجاع می‌دهند و به یاد ایشان یادمان‌ها برمی‌افرازند و نبشته‌ها می‌نویسانند. پس، از این‌جا که الواح زرین ارشام و آریارمنه در دوران داریوش نوشته شده‌اند، نمی‌توان نتیجه گرفت که این دو وجود نداشته یا حکومتی در جایی نداشته‌اند.

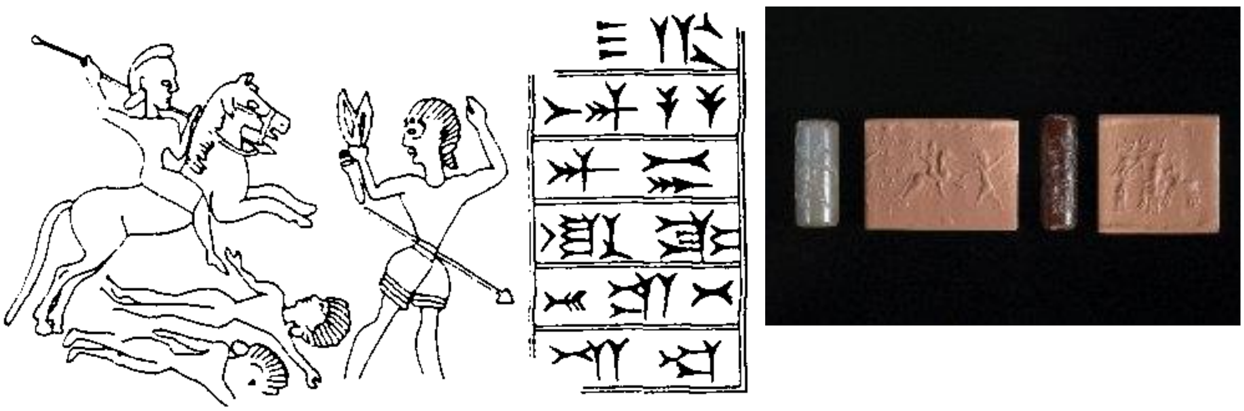
جمع‌بندی بحث تا این‌جا چنین می‌شود که قابل‌اعتمادترین اسناد تاریخی درباره‌ی تبار کوروش، همان است که در استوانه‌ی حقوق بشر (و یکی دو سندِ سازگار دیگر از عصر کوروش) می‌بینیم، به علاوه‌ی نبشته‌ی بیستون. از این اسناد برمی‌آید که شش شاه از تبار کوروش ـ داریوش پیش از کوروش بزرگ در ایران‌زمین حکومتی محلی داشته‌اند. این‌ها به احتمال زیاد عبارت بوده‌اند از چیش‌پش، کوروش اول و کمبوجیه‌ی اول در انشان، و آریارمنه،

---

225. Hinz, 1973.
226. Lecoq, 1974: 48-52.

ارشام و ویشتاسپ (احتمالاً در گرگان).

بعد از مرور این داده‌های هم‌زمان که توسط خودِ شاهنشاهان پارسی نویسانده شده، می‌توان به اسناد بیرونی نگریست و ارتباط این نام‌ها را با آنچه در اسناد آشوری و ایلامیِ کهن می‌بینیم بررسی کرد. در این مورد دو سندِ مهم در دست داریم. یکی گزارش آشوریان از ابراز اطاعت کوروش شاه پارسوماش، و دیگری مهری که به کوروش انشانی تعلق دارد و در دوران داریوش مورد استفاده‌ی دیوان‌سالاری بلندپایه بوده است.



نقش مهر کوروش انشانی با خط ایلامی

ذکر نام کوروش در کتیبه‌ی آشوربانیپال، که شاهِ پارسوماش خوانده شده، این پرسش را برمی‌انگیزد که این شخص چه ارتباطی با خاندان کوروش بزرگ داشته است. درباره‌ی این کوروش پارسی دو سند آشوری در دست داریم که نشان می‌دهد او به همراه شاهی دیگر به نام پیسْلومِه[227]، که بر هودیریمی[228] فرمان می‌راند، باج نزد شاه

---

227. Pislume
228. Hudimiri

آشور فرستادند تا خطر او را از سرزمین خویش دفع کنند. یکی از این سندها ستون سال‌نامه‌ای H2 است[۲۲۹] و دیگری کتیبه‌ی معبد ایشتار (سطرهای ۱۱۸ـ ۱۱۵)[۲۳۰]. در هر دو این متون، پارسوماش و هودیریمی جاهایی در «دوردست‌های ایلام» وصف شده‌اند. درباره‌ی این پیسلومه چیز زیادی نمی‌دانیم، چون از نام‌های نادری[۲۳۱] است که تنها یک بار در اسناد دیده می‌شود. از هودیریمی هم گویا تنها یک بار دیگر در کتیبه‌ای[۲۳۲] نشانی می‌بینیم که شکست و گریزِ نَبوبعل‌شوماتی از شاه آشور را وصف می‌کند.[۲۳۳] با وجود این، نامی ایلامی می‌نماید[۲۳٤] و معلوم است بخشی از اتحادیه‌ی سیاسی با مرکزیت شوش بوده است. در متن سال‌نامه (سطر ۱۸ـ ۱۵) تصریح شده که هودیریمی تا پیش از دوران آشوربانیپال هیچ تماسی با آشور نداشته است. از این رو، پذیرفتنی است اگر آن را در منطقه‌ای شرقی‌تر از پارسوماش قرار دهیم و از دایره‌ی اقتدار آشوریان دورترش بدانیم.

در کتیبه‌ی معبد ایشتار می‌خوانیم که هر دو شاه به همراه باج و خراج خویش (تَمَرْتو)، چند تن از اشراف‌زادگان (لو ـ ماهِمس[۲۳۵]) خویش را به عنوان گروگان نزد آشوریان فرستاده بوده‌اند. از سند دیگر روشن می‌شود که گروگان پارسی‌ها آروکو نام داشته و پسر مهترِ (رَبو) کوروش شاه بوده است. درباره‌ی آروکو تقریباً هیچ چیز بیش از این نمی‌دانیم و نامش هم در اسناد تاریخی تنها همین یک بار آمده است. اشمیت نام او را ایرانی‌تبار دانسته است،[۲۳٦]

229. Weidner, 1931-1932: 3-5; Borger, 1996: 191-192.
230. Borger, 1996: 280-281.
231. hapax
232. ABL 521 rev. 21-24.
233. De Vaan, 1995: 271-272; Waters, 2000: 68-69.
234. Zadok, 1984: 27, 35.
235. LU MAH.MES
236. Schmitt, 1998: 134-135.

اما بحث در این مورد هم‌چنان گشوده است.

تا مدت‌ها تفسیر مورخان آن بود که این کوروش پارسوماشی همان کوروش اول انشانی، پدربزرگ کوروش بزرگ است و پارسوماش یا پارس هم به همان منطقه‌ی انشان اشاره دارد. اگر چنین باشد، کوروش اول، که پسر چیش‌پش بوده، در حدود ٦٤٦ پ.م. بر انشان سلطنت می‌کرده و پسری بزرگ هم داشته که می‌توانسته به عنوان گروگان به دربار نینوا برود. بنابراین کوروش اول در این زمان دست‌کم سی سال داشته است. با این تعبیر، چیش‌پش می‌بایست مدتی پیش درگذشته باشد. از این رو، تاریخ سلطنت چیش‌پش بر انشان را می‌توان در دهه‌ی ٦٥٠ ـ٦٧٠ پ.م. قرار داد. در این حالت، هخامنش در سال‌های نخستینِ سده‌ی هفتم پ.م. رهبری قبیله‌های پارس را بر عهده داشته است. اما تمام این محاسبه‌ها بر این مبناست که کوروش پارسوماشی به راستی پدربزرگ کوروش بزرگ بوده باشد.

برای این که ارتباط میان این دو را دقیق‌تر دریابیم، باید به سند مهم دیگری بنگریم که به شخصی به نام کوروش انشانی تعلق داشته است. این سند مُهری است موسوم به PFS 93، که بر شماری از الواح دژ تخت‌جمشید دیده می‌شود. متن آن چنین است: «کوروش انشانی، پسر شیش‌پش». در انتهای این متن علامتِ «تاک» ایلامی دیده می‌شود که معمولاً خوانده ناشده باقی می‌ماند و معنایش درست روشن نیست.[٢٣٧]

متن مورد نظرمان در کنار نقش سوارکاری نوشته شده که ترکش و کمانی در دست دارد. این یادآورِ اهمیت کمان در هنرهای رزمی دوره‌ی ایلامی نو است که بعد از آن در سنت هخامنشی نیز ادامه می‌یابد و کمان را به

---

237. Waters, 2003: 290.

یکی از سلاح‌های سازمانی جنگاوران «پارسی» بدل می‌کند. همین تأکید بر نقش کمان نشان می‌دهد که مهر در سنت نوایلامی طراحی شده است، چون مضمون مشابهی را در آثار نوایلامی با بسامدی بالا می‌توان دید.

در دیوارنگاره‌های تل طوبی[۲۳۸] جنگاوران ایلامی را با کمان‌هایی در دست می‌بینیم و تسلیم شدن‌شان با عرضه کردن کمان نمایش داده شده است. در این نگاره تسلیم شدنِ ایتونی چنین نمایانده شده که او دارد کمان خود را می‌شکند. نقش مشابهی بر دیوار شمالی کاخ نینوا نیز دیده می‌شود.[۲۳۹] سنت ایلامیِ بزرگداشت کمان به قدری مهم بوده که در میان‌رودان نیز انعکاس یافته است، چنان که در متن سوگند وفاداری امیران تابع نسبت به اسرحدون شاه آشور نیز اشاره‌ی نمادینی به کمان دیده می‌شود.[۲۴۰] در گزارش نبرد آشوربانیپال و شاه ایلام هم می‌خوانیم که ایشتار کمان تئومان را درهم شکسته است و به این ترتیب، به آشوریان نوید پیروزی داده است.[۲۴۱] در کتیبه‌ی دیگری از آشوربانیپال می‌خوانیم که او دستان هالوتوش را «که کمان را در دست می‌گرفت» قطع کرده است.[۲۴۲] اشاره‌ی مشابهی به کمان تاماریتوی دوم هم وجود دارد[۲۴۳] و مضمون همسانی را درباره‌ی شکسته شدنِ کمان دونانو (شاه گامبولوها، از متحدان ایلام) نیز می‌بینیم.[۲۴۴] به همین ترتیب، یکی از پیشگویی‌های عهد عتیق برای بیان این که ایلام شکست خواهد خورد به شکسته شدنِ کمان ایلامیان اشاره می‌کند.[۲۴۵] این سنت در دوران‌های

238. Tell Tuba
239. Barnett, Bleibtreu, and Turner, 1998: 288-289.
240. Parpola and Watanabe, 1988: 22.
241. Gerardi, 1988: 22; Borger, 1996: 302, Russell, 1999: 173-176.
242. Borger, 1996: 54.
243. Borger, 1996: 103.
244. Borger, 1996: 305.

۲۴۵. *کتاب ارمیای نبی*، باب ۴۹، آیات ۳۵ و ۳۶.

بعدی هم ادامه می‌یابد، چنان‌که در تخت‌جمشید ایلامیان به عنوان بخشی از خراج خود برای شاهنشاه، برایش کمان هدیه می‌آورند.[۲۴۶]

نقش کمان شکسته را در مهر کوروش انشانی نیز می‌بینیم و بیشتر نویسندگان آن را وام‌گیری‌ای از سنت نوآشوری دانسته‌اند. در حالی که وجود همین مهر نشان می‌دهد که در دوران نوایلامی چنین رمزنگاری‌ای در خودِ ایلام وجود داشته و اصولاً نماد کمان شکسته برای مردمی که سلاح اصلی‌شان کمان است، معنادار می‌نماید. یعنی این نماد احتمالاً در ایلام زاده شده و بعدتر در میان‌رودان وام‌گیری شده است. بنابراین نقش و ساختار و نوشتار این مهر همان است که در اسناد نوایلامی می‌بینیم و کسانی که آن را با سنت آشوری نو همتا گرفته‌اند[۲۴۷] احتمالاً به وام‌گیری نمادی ایلامی در اسناد آشوری اشاره می‌کرده‌اند.

این مُهر، با وجود ظاهر قدیمی‌اش، در دوران داریوش بزرگ نقشی درباری و دیوانی داشته و نقش آن بر لوح‌هایی معتبر از این دوران دیده می‌شود.[۲۴۸] کایلر یانگ مهر کوروش انشانی را به سنت هخامنشی منسوب دانسته و گفته که زمان ساخته شدن آن، دوران داریوش بزرگ یا کمی پیش از آن بوده است.[۲۴۹] دلیلش هم آن است که این مهر بر الواحی دیوانیِ دوران داریوش بزرگ نقش شده بود و فرض یانگ آن بود که بنابراین در همین زمان هم ساخته شده است. استروناخ، در مقابل، بر این اعتقاد بود که این مهر قدمتی بیشتر دارد و آن را به یکی از

246. Briant, 2002: 175.
247. Garrison, 1991: 4-7.
248. Garrison and Root, 1996: 6-7.
249. Young, 2003: 245.

نیاکان کوروش بزرگ مربوط می‌دانست.[۲۵۰] اما بعدتر نظرش را تغییر داد و این مهر را قدیمی‌تر از ظهور سلسله‌ی پارسیان انشان دانست.[۲۵۱] امروز این توافق میان بیشتر پژوهش‌گران وجود دارد که مهر کوروش انشانی در اواخر قرن هفتم پ.م. توسط کسی به نام کوروش انشانی ساخته شده و تا دوران داریوش بزرگ توسط نوادگانش هم‌چنان به کار گرفته می‌شده است.[۲۵۲] با قبول فرضِ قدمت این مهر، دو پرسشِ هم‌زمان پدیدار می‌شود. نخست آن‌که ارتباط میان این کوروش انشانی با کوروشِ اول (پدر بزرگ کوروش بزرگ) چیست، و دوم آن که چه نوع ارتباطی میان این فرد و کوروش پارسوماشی وجود داشته است؟

ساده‌ترین برداشت در این میان آن است که این سه نفر را یکی بدانیم. یعنی فرض کنیم که کوروش اول شاه انشان و پدربزرگ کوروش بزرگ، همان کسی بوده که این مهر را ساخته و هم او فرزندش را به عنوان گروگان نزد آشوری‌ها فرستاده است. حالت دیگر آن است که این سه را به سه شخصیت متفاوت مربوط بدانیم. و حالت‌های بینابینی‌ای هم وجود دارد که مهم‌ترین‌اش آن است که کوروش انشانی و پدربزرگ کوروش بزرگ را یکی بدانیم و این شخص را از کوروش پارسوماشی متفاوت بینگاریم.

در میان پژوهش‌گران معاصر، هَنسمن یکی از کسانی است که کوروش انشانیِ صاحب مهرِ ایلامی را با کوروش شاه پارسوماش که در اسناد آشوری می‌بینیم، یکی انگاشته است.[۲۵۳] از آن‌جا که زمانِ کوروش انشانی با پدربزرگِ همنام کوروش که نامش در استوانه‌ی حقوق بشر آمده سازگار است، قاعدتاً همه‌ی این ردپاها به یک تن اشاره

---

250. Stronach, 1997a: 39.
251. Stronach, 2000: 684.
252. De Miroschedji, 1985: 283-284; Stronach, 1997: 359.
253. Hansman, 1975: 290.

می‌کنند.

از سوی دیگر، پاتس فرض کرده که کورش انشانی که مهرش یافت شده، پدربزرگ کوروش بزرگ بوده، اما با کوروش پارسوماشی که پسرش را به گروگان نزد آشوریان فرستاد، متفاوت است. او دو دلیل برای متمایز دانستن این دو ذکر کرده است. نخست آن که از متن سناخریب برمی‌آید که انشان و پارسوآ (پارسوماش) دو سرزمین متفاوت بوده باشند و بنابراین باید شاهانی متمایز هم داشته باشند. از سوی دیگر، ارجاع‌های مکرر به اسم کورش در منابع میان‌رودانی و ایلامی نشان می‌دهد که این اسم در آن دوران رایج بوده و بنابراین این دو منبع می‌توانند به دو شخصِ هم‌نام اشاره کنند.[254] پاتس معتقد است که انشان و پارسوماش دو قلمرو سیاسی متمایز بوده که جمعیتی به ترتیب ایلامی و پارسی را در خود جای می‌داده است. از این رو، وی معتقد است که کوروش انشانی نیای کوروش بزرگ انشانی بوده، اما ارتباطی با کوروش پارسوماشی ندارد.[255]

با مرور بحث‌هایی که در این مورد جاری است، به نظرم می‌توان با اطمینان زیادی کوروش انشانیِ صاحب مهر را با پدربزرگ کوروش بزرگ یکی فرض کرد. گذشته از هم‌زمانی احتمالیِ این برگه با پدربزرگ کوروش بزرگ، این نکته هم تعیین‌کننده است که این مهر در دوران داریوش بزرگ و در درباری که خود را وارث سنت سیاسی کوروش انشانی می‌دانسته، مورد استفاده بوده است.

با قبول تعلق این مهر به عصر نوایلامی، این نکته بسیار اهمیت می‌یابد که داریوش هم‌چنان سنتِ درباریِ بازمانده از پدر بزرگ کوروش بزرگ را مراعات می‌کرده است. متونی که این مهر را بر خود دارند فاقد نام خاص

254. Potts, 2005: 19.
255. Potts, 2005: 19-22.

هستند[۲۵۶] و به رده‌ای تعلق دارند که «متون جی»[۲۵۷] خوانده می‌شوند و به طور خاص ترابری و تبادل کالا توسط درباریان را ثبت می‌کرده است. این مهر در دوران داریوش برای صدور سندهای مربوط به سفره‌ی شاهی ــ یعنی توزیع غذا در دربار ــ مورد استفاده قرار می‌گرفته است که بر خلاف نظر هینتس کارکردی «حاشیه‌ای و غیرمهم»[۲۵۸] نیست، که برعکس یکی از مهم‌ترین روندهای اقتصادی جاری در درون دربار بوده است.[۲۵۹]

بنابراین دارنده‌ی این مهر قاعدتاً یکی از خویشاوندان کوروش بزرگ و یکی از بزرگان خاندان بوده که مهرِ کوروش اول انشانی را در اختیار داشته است. از متونِ مهر و موم‌شده توسط این نشانه معلوم می‌شود که او مقامی بلند داشته است، و این هم با شواهد دیگری که درباره‌ی مقام والای خاندان کوروش در عصر داریوش داریم، سازگار است. بنابراین می‌توان پذیرفت که سازنده‌ی مهر کوروش انشانی، پدر بزرگ کوروش بزرگ و شاه انشان بوده است.

اما دلایلی که پاتس درباره‌ی متمایز بودنِ امیرنشین‌های پارسوماش و انشان پیش کشیده به نظر پذیرفتنی می‌رسند. درباره‌ی این‌که مردم انشان ایلامی و اهالی پارسوماش پارسی بوده‌اند، و اصولاً این‌که تمایزی چنین صریح میان قومیت مردم پارسوماش و انشان قابل تعریف بوده باشد، جای چون و چرا هست، اما فعلاً به عنوان موضعی محتاطانه بهتر است بپذیریم که کوروش انشانی شاه محلی مستقلی بوده و با کوروش اول انشانی یکی

256. Hallock, 1969: 24-25.
257. J-texts

۲۵۸. هینتس، ۱۳۸۷: ٦۱.

259. در مورد اهمیت سفره‌ی شاهی و نقش آن در بازتوزیع ثروت بنگرید به جلد نخست از *تاریخ شاهنشاهی هخامنشیِ* بریان.

نبوده است.

به این ترتیب، به منظره‌ای به نسبت شلوغ از امیرنشین‌ها و واحدهای سیاسی کوچک و بزرگ می‌رسیم که پیش از ظهور کوروش بزرگ در ایران‌زمین وجود داشته است؛ دولت‌های کوچکی که بیشترشان در چند قرن پیش به شکلی روزافزون از نظر جمعیتی و زبانی آریایی شده بودند و یکی از آنها پارسوماش و دیگری انشان بوده است. دست‌کم تا نیمه‌ی قرن هفتم پ.م. که آشوری‌ها شوش را ویران کردند، این شهر مرکز ثقلی بوده که واحدهای سیاسی دیگر گرداگرد آن سازمان می‌یافته‌اند و بعد از یورش آشوربانی‌پال هم این جایگاه مرکزی تا حد زیادی برای شهر شوش محفوظ بوده است.

احتمالاً بعد از غارت شوش بود که خاندانی در انشان به قدرت رسیدند که نام‌های آریاییِ کوروش و کمبوجیه در میان‌شان زیاد تکرار می‌شد و خویشاوند خاندان دیگری بودند که امیرانی به نام‌های آریارمنه و ارشام و ویشتاسپ بدان تعلق داشتند. کوروش بزرگ در این زمینه زاده و پرورده شد، و داریوش بزرگ بعدتر با تکیه به این پیشینه‌ی سیاسی مفهوم هخامنشی را تبلیغ کرد.

با این زمینه، دو پرسش نمایان می‌شود که باید مورد رسیدگی قرار گیرد. نخست آن‌که هویت قومی کوروش چه بوده و چه خودانگاره‌ای برای خود قایل بوده است؟ کوروش یک سرکرده‌ی پارسیِ حاکم بر انشان بوده، یا یک شاه انشانیِ متحد با پارس‌ها؟ و دوم این که ارتباط خاندان کوروش و داریوش چگونه بوده است؟ در این‌جا با یک دوشاخه‌ی خویشاوندی روبه‌رو هستیم که نیای مشترک‌شان هخامنشی است یا یک خاندان انشانی کوروش ـ کمبوجیه ـ چیش‌پش داریم که ارتباطی با خاندان هخامنشیِ داریوش ـ ویشتاسپ ـ ارشام ندارد؟

٤. برای پاسخگویی به این پرسش‌ها نخست باید بازمانده‌ی داده‌هایی را که درباره‌ی هویت کوروش داریم بازبینی کنیم. علاوه بر اسنادی که شرح‌شان گذشت و بیشتر به دورانِ پیشاکوروشی مربوط می‌شوند، چند سند هم داریم که در دوران هخامنشی نوشته شده‌اند و نام کوروش را بر خود دارند. مهم‌تر از همه البته کتیبه‌ی بیستون است که مفصل‌ترین روایتِ ایرانی از برآمدن هخامنشیان را به دست می‌دهد. بعد از آن مهم‌تر از همه متنی است که بر پیشانی جرز ایوان شرقی کاخ و قصر اختصاصی می‌بینیم. در ایوان شرقی نبشته‌ای در چهار سطر وجود دارد که دو سطر بالایی پارسی باستان است و دو تای پایینی ایلامی و بابلی است. متن‌ها همه یکسان است: «من، کوروش، شاه هخامنشی».[٢٦٠] نبشته‌ی دیگری که بر چین جامه‌ی نقش‌برجسته‌ای حک شده، نام کوروش را نشان می‌دهد. این خطوط هجده حرف میخی ایلامی در جلو و پنج حرف میخی بابلی در پشت است که با چهار علامت بابلی دیگر بر دوش تندیس تکمیل می‌شود.[٢٦١] در سال ۱۳۳۱ خورشیدی نبشته‌ی دیگری بر سنگ در جنوب منطقه‌ی موسوم به گور کمبوجیه کشف شد که دو سطر بالایی‌اش پارسی باستان و سطر زیرینش ایلامی بود و در آن نام کوروش با حالت اضافه‌ی ملکی دیده می‌شد. حدس غالب آن است که این متن به «کمبوجیه از آنِ کوروش» یعنی کمبوجیه پسرِ کوروش اشاره می‌کرده است.[٢٦٢]

هرتسفلد به نبشته‌ی دیگری اشاره کرده که از شش سطر پارسی باستان در بالا، چهار سطر ایلامی در زیرش و چهار سطر بابلی در پایین آن تشکیل می‌شده است. این متن بر بالای نقش شاهنشاه در درگاه کاخ تخت‌جمشید

---

٢٦٠. سامی، ۱۳۸۸، ج. ۱: ۱۳۰ـ ۱۲۹.

261. همان.

٢٦٢. همان.

نبشته شده و متأسفانه امروز از میان رفته است. خوانش هرتسفلد از متن چنین است: «کوروش شاه بزرگ، پسر کمبوجیه شاه هخامنشی... او می‌گوید... وقتی... ساخته...».[۲۶۳] به احتمال زیاد، این نبشته‌ها همه در زمان داریوش بزرگ و بعد از او پدید آمده‌اند.

اگر این متون را با آنچه از دوران کوروش و پدرانش بازمانده مقایسه کنیم، می‌بینیم که گسستی در القاب و عناوین سلطنتی دیده می‌شود و خط دودمانی کوروش و داریوش لقب‌های متفاوتی را به خود نسبت می‌داده‌اند. کوروش، کمبوجیه و دارنده‌ی مُهرِ کهنِ کوروش، خود را با لقب انشانی می‌شناسانند و بر پیشینه‌ی فرمانروایی‌شان بر انشان تأکید دارند. در حالی که داریوش هرگز خود را با انشان مربوط نمی‌سازد و در مقابل دودمان خود را هخامنشی می‌نامد. این نکته باعث شده تا نویسندگانی مانند پاتس اصولاً کوروش را غیرپارسی بدانند و برایش هویتی ایلامی قایل شوند.[۲۶۴]

اما این نتیجه‌گیری کمی شتابزده می‌نماید. یعنی از این‌جا که داریوش و کوروش دو خط دودمانی متمایز داشته‌اند و در زمان سناخریب آشوری انشان و پارسوماش دو دولت کوچک متمایز بوده‌اند، لزوماً به این نتیجه نمی‌انجامد که کوروش انشانی پارسی نبوده باشد. کاملاً احتمال دارد که یک دولت کوچک پارسوماش وجود داشته باشد که شاهش پسرش آروکو را نزد آشوری‌ها به گروگان فرستاده، و در همسایگی آن، و در اتحاد با آن، دولت دیگری به نام انشان حضور داشته که شاه آن هم کوروش خوانده می‌شده است. اما از این‌جا برنمی‌آید که

---

۲۶۳. سامی، ۱۳۸۸، ج. ۱: ۱۳۰.

264. Potts, 2005.

کوروش انشانی لزوماً ایلامی بوده باشد. برعکس، با توجه به جبهه‌ی سیاسی مشترک ایشان در جریان نبرد ایلام و آشور، و با در نظر گرفتن همسان بودن موضع سیاسی بعدی‌شان و مشابهت نام شاهان‌شان، بیشتر به نظر می‌رسد با یک قومیتِ واحد روبه‌رو هستیم که واحدهای سیاسی متمایزی را در اختیار گرفته است.

با مرور اسنادِ مربوط به کوروش‌های پیشاهخامنشی، به این نکته‌ی مهم برمی‌خوریم که در نوشتارِ مهر کوروش انشانی، نویسنده خود را شاه نمی‌خواند و پدرش را هم شاه چیش‌پش نمی‌نامد. اگر او پدر یا پدرِ پدربزرگ کوروش بزرگ بوده باشد، به تصریح استوانه‌ی حقوق بشر، لقب شاه انشان را داشته است. اما این نکته باقی می‌ماند که چرا او خود را به این ترتیب معرفی نکرده است. یک تفسیر آن است که کوروش انشانی در زمان ساخت این مهر هنوز ولیعهد بوده و پدرش چیش‌پش زنده بوده است. اما این توضیح به قدر کافی قانع‌کننده نیست. چون در این حالت می‌بایست لقب شاه را به پدرش منسوب کند و خود را کوروش انشانی پسر شاه چیش‌پیش شاه انشان بنامد.[۲۶۵] چنان که مثلاً هوبان کیتین در مهری از دوران ولیعهدی‌اش چنین کرده و خود را پسرِ شاه شوتور ناخونته دانسته است.[۲۶۶] فرض دیگر آن است که کوروش بزرگ درباره‌ی نیاکانش اغراق کرده و امیرانی محلی را دو نسل بعد از مرگ‌شان با لقب شاه انشان نواخته است. اما این هم درست به نظر نمی‌رسد. چون آشوربانیپال که هم‌زمان با کوروش انشانی بوده و تقریباً دشمن وی هم محسوب می‌شده، او را شاه پارسوماش نامیده است. بنابراین، به واقع، نیاکان کوروش در منطقه‌ی پارسوماش ـ انشان نزد آشوریان با لقب شاه شناخته می‌شده‌اند.

---

265. Waters, 2000: 113-115.
266. Amiet, 1973: 18, 29, no. 34.

غیاب لقب پادشاه نزد کوروش انشانی را می‌توان به سنت سیاسی متفاوتی مربوط دانست که در شرق زاگرس ریشه داشته و پیشینه‌اش به آیین شهریاری ایلامیان باز می‌گشته است. باید به این نکته توجه کرد که لقبِ «شاه ایلام» که بارها در منابع آشوری و بابلی برای اشاره به فرمانروای شوش به کار می‌رود نیز معمولاً از اسناد ایلامی غایب است و به خصوص در دوران نوایلامی در اسناد بومی ایلام غیابی معنادار دارد. این البته بدان معنا نیست که ایلامیان در این دوران اقتدار دولتی یا تمرکزی سیاسی نداشته‌اند، چرا که بارها در برابر نیرومندترین پادشاهی آن روزِ دنیا یعنی آشوریان با موفقیت می‌جنگند و نفوذ سیاسی‌شان در بابل از آشوریانی که آن‌جا را بارها و بارها فتح کرده‌اند، بیشتر است.

سیاهه‌ی اقوامی که شاه ایلام را در نبردهایش همراهی می‌کرده‌اند، چنان‌که در اسناد آشوری ثبت شده، از سویی نشانگر دامنه‌ی گسترده‌ی اقتدار شاهان نوایلامی است، و از سوی دیگر می‌تواند هم‌چون مقدمه‌ای بر سیاهه‌ی هرودوت از اقوام جنگاور در ارتش شاهنشاهی هخامنشی خوانده شود. اگر غیاب القاب پرطمطراق سلطنتی در نبشته‌ی مهر کوروش انشانی را با سنت جاری در ایلام مقایسه کنیم و آن را با سنت سیاسی هخامنشیان برابر بنهیم، درمی‌یابیم که در قلمرو ایلام سنت سیاسی‌ای جاری بوده که بر مبنای اتحاد و همیاری واحدهای سیاسی کوچک و همسایه شکل گرفته بوده و شاه شوش و انشان در این میان با شیوه‌هایی سیاسی، و نه نظامی، برتری خویش را بر سایر قدرت‌های محلی تثبیت می‌کرده است.

در این بافتِ جامعه‌شناختی، بزرگداشت اغراق‌آمیز پادشاه به شکلی که در سنت نظامی‌گرای بابلی ـ آشوری می‌بینیم، نه لزومی داشته و نه اعتباری. این سنت فروتنانه بودنِ خودانگاره‌ی شاهان ایلامی در دوران هخامنشی هم ادامه می‌یابد. نبشته‌ی روی تندیس کوروش در دشت مرغاب (منم کوروش، هخامنشی) با هر معیاری که بدان

بنگریم، فروتنانه و خویشتن‌دارانه می‌نماید و این همان است که در بیانیه‌های سیاسی هخامنشیان تا پایان این دوره هم‌چنان ادامه می‌یابد. به شکلی که شاهنشاهی مثل داریوش که می‌توانسته به خاطر ارث‌بری از فرعون مصر خود را خداوند یا فرزندِ ایزدان بنامد، خویشتن را با لقبِ «شاه این سرزمین‌های دور و دراز و مردمان بسیار» و «شاهی در میان شاهان بسیار» توصیف می‌کند که سخت نامنتظره و عجیب می‌نماید. به خصوص وقتی با وصف‌های اغراق‌آمیز رسمی از شاهان آشور و فرعون‌های مصری مقایسه شود که برای خود جایگاهی ایزدگونه قایل بوده‌اند و با تاخت‌وتازهای جنگی دایمی و ایجاد رعب و وحشت در سرزمین‌های همسایه مدام آن را بر کرسی می‌نشانده‌اند.

بنابراین در القاب و عناوین سلطنتی کوروش و نیاکانش ساختی ایلامی دیده می‌شود که فروتنانه است و در سنت سیاسی این سرزمین ریشه داشته است و با آرایه‌هایی در دوران بعد از داریوش نیز تداوم می‌یابد. با وجود این، در درون همین سنت، پاتس به درستی اشاره کرده که در هیچ منبع میان‌رودانی کوروش بزرگ و خاندانش هخامنشی دانسته نشده‌اند و خودِ کوروش هم هرگز چنین گزاره‌ای را بیان نکرده است. هم‌چنین هیچ منابع میان‌رودانی نیست که انشان را پارسی بداند و خودِ کوروش نیز چنین اشاره‌ای ندارد.[۲۶۷]

داده‌های تکمیلی ما در این مورد، دو آجرِ متن‌دار از جنوب میان‌رودان را شامل می‌شود که برای یادبود فعالیت‌های عمرانی کوروش نویسانده شده است. بر یکی از آنها که در اوروک کشف شده، می‌خوانیم: «منم کوروش، سازنده‌ی (معبدهای) اساگیل و ازیدا، پسر کمبوجیه، شاهِ نیرومند». آجر دیگری که در اور کشف شده،

267. Potts, 2005: 15.

چنین متنی را داراست: «کوروش، شاهِ جهان، شاه انشان، پسر کمبوجیه، شاه انشان». از این‌جا برمی‌آید که کوروش حتا در نوشته‌های کوتاهی هم که به مناسبت‌های محلی و خاص نوشته شده‌اند هرگز از اشاره به این‌که پدرش کمبوجیه و شاه انشان بوده، فروگذار نکرده است.[۲۶۸]

با وجود این، کوروش ابایی نداشته از این که نزدِ مردم اقوام گوناگون با القاب باشکوه سلطنتی‌ای که برای‌شان آشنا بوده نامیده شود. چنان که در استوانه‌ی حقوق بشر خود را با القاب و عناوین مرسوم در میان‌رودان (شاه چهار گوشه‌ی جهان، شاه سومر و اکد، شاه بابل) نامیده است و هیچ اشاره‌ای به القاب و عناوین مرسوم در ماد، لودیه یا ایلامِ قدیم نکرده است. از این رو، می‌توان استنتاج کرد که مخاطب او مردم میان‌رودان بوده‌اند[۲۶۹] و این متن در اندرونِ گفتمان محلی کوروش در میان‌رودان تولید شده است.

با به قدرت رسیدن داریوش ساختار القاب و عناوین رسمی شاه دگرگون می‌شود. داریوش خود را «شاهنشاه»، «شاه این سرزمین دور و دراز و مردمان بسیار»، و «یک شاه در میان شاهانی بسیار» می‌خواند، و مهم‌تر از همه این که لقب خانوادگیِ هخامنشی را به جای لقبِ مکانیِ انشانی می‌نشاند، که در متون کوروش با بسامدی زیاد تکرار می‌شود. این نکته مهم است که داریوش هم خودش و هم کوروش را با لقبِ هخامنشی معرفی می‌کند و این مسأله باید توضیح داده شود. همه‌ی اسنادِ منتهی به کوروش بزرگ بر همین لقب انشانی تأکید دارند و همه‌ی نبشته‌های دوران داریوش به بعد به اسم هخامنشی اشاره کرده‌اند. بنابراین در گذار فرمان‌روایی از گوماتا ـ بردیا به داریوش با چرخشی در لقب و خودانگاره‌ی شاهنشاهان روبه‌رو هستیم.

---

268. Stronach, 2000: 685.
269. Stronach, 2000: 684.

استروناخ نبشته‌هایی را که کوروش را هخامنشی می‌خواند محصول تبلیغات سیاسی داریوش می‌داند و تاریخ نوشته شدن‌شان را در حدود ۵۱۰ پ.م. قرار می‌دهد.[270] از دید او، داریوش هخامنش را از این رو به عنوان نیای نامدار خویش برگزید که او پل رابط میان او و کوروش بود و به این ترتیب بر یکی بودن سنت تاریخی این دو خاندان تأکید می‌کرد.[271] استروناخ تلویحاً می‌گوید که این تبارنامه و گفتمانِ مشروعیت‌بخشِ متصل بدان بعد از تثبیت قدرت داریوش تکامل یافت و تا ده سال بعد از پیروزی او در جنگ‌های داخلی به پختگی رسید. استروناخ معتقد است که بخش اصلی این متون که معمولاً سه زبانه هستند و کوروش را با لقب هخامنشی مشخص می‌کنند، بعدتر بر تندیس‌ها و بناهای نیمه‌کاره‌ای که ساخت‌شان در دوران کوروش آغاز شده بود، حک شده است. یعنی داریوش زمانی به قدرت رسید که بناها و تندیس‌های سنگی تکمیل‌ناشده‌ی زیادی از دوران کوروش در پایتختش باقی مانده بود. از دید استروناخ، جاهای خالیِ کتیبه بر این یادمان‌ها برای او «فرصتی استثنایی» محسوب می‌شد که می‌شد گزاره‌های مشروعیت‌بخش سیاسی و تبلیغِ هخامنشی بودنِ کوروش را بر آن نویساند.[272]

برای داوری در این مورد باید به اسناد دوران‌های بعدی نیز نگریست. گذشته از کوروش و داریوش، از خشایارشا هم دو روایتِ تبارشناختی در دست داریم و این بسیار مهم است. چون پدرش داریوش و مادرش دختر کوروش بوده و بنابراین درباره‌ی او شکی نداریم که دو خط دودمانی داریوش و کوروش را با هم متحد می‌ساخته است. خشایارشا در همه‌ی کتیبه‌هایش، خود را به سادگی «خشایارشا پسر داریوش، هخامنشی» می‌نامد.

---

270. Stronach, 2000: 689.
271. Stronach, 2000: 688-670.
272. Stronach, 2000: 691.

تنها کتیبه‌ی متفاوت خشایارشا XPf است که در آن بخشی از تبارنامه‌ی بیستون را تکرار می‌کند: «پدر من داریوش بود، پدر داریوش ویشتاسپ بود، پدر ویشتاسپ ارشام بود. هر دو ویشتاسپ و ارشام (هنگام تاج‌گذاری داریوش) زنده بودند». این عبارت از سویی گزارش هرودوت و مورخان یونانی درباره‌ی درازای غیرعادی عمر اعضای خاندان هخامنشی را تأیید می‌کند، و از سوی دیگر نشان می‌دهد که دستاورد سیاسی چشمگیر داریوش دستاورد درایت و فرهمندی خودش بوده است. چون این که پدر و پدربزرگ کسی حاکم و فرمانروای منطقه‌ای باشند و بعد در زمان حیات ایشان فرزند و نوه‌شان به پادشاهی برسد و خودِ ایشان زیردست پسر و نوه‌شان قرار گیرند، امری کاملاً استثنایی است که به جز این مورد تا این تاریخ نمونه‌ی دیگری برایش نیافته‌ام. خشایارشا در این کتیبه، بعد از اشاره به زنده بودن ارشام و ویشتاسپ، می‌گوید: «به هر صورت این خواست اهورامزدا بود»، و معلوم است که این امر در همان دوران هم محصول اراده‌ی خداوند و ماجرایی غریب قلمداد می‌شده است.

پس، عنوان هخامنشی که داریوش برای نخستین بار به کارش می‌برد زمانی وضع شده که پدر و پدربزرگش هنوز زنده بوده‌اند و این فرد اخیر نوه‌ی هخامنشِ مشهور است که نامش را به این سلسله داده است. این امر نشان می‌دهد که هخامنش نیایی اساطیری و دوردست نبوده که مانند کیومرث یا جمشید تنها در روایت‌ها و متون مقدس به او اشاره شده باشد. برعکس، در این‌جا با نیایی سر و کار داریم که در سراسر دوران داریوش و دست‌کم بخشی از دوران خشایارشا نوه‌ای از او زنده و نامدار بوده است. یعنی نام هخامنش به شخصی ارجاع می‌دهد که تنها دو نسل پیش از کسانی می‌زیسته که ــ با به شمار آوردن گوماتا بردیا ــ معاصرِ پنجمین شاهنشاه هخامنشی بوده‌اند. از این‌جا برمی‌آید که تبارنامه‌ی داریوش درست و قابل اعتماد است.

در میان شاهان جهان باستان، آنهایی که تباری اشرافی داشته‌اند و خاندان‌شان پیشینه‌ی اقتدار سیاسی در جایی

داشته، نمی‌توانسته‌اند درباره‌ی تبار خود دروغ بگویند. بنابراین می‌توان قاعده‌ای عقلانی را پذیرفت و آن هم این که شاهانِ اصل و نسب‌داری که تباری اشرافی و نیاکانی مقتدر داشته‌اند، درباره‌ی نام پدر و پدربزرگ و نیای‌شان دروغ نمی‌گفته‌اند. این قاعده از آن‌جا برمی‌خیزد که داریوش و کوروش در جامعه‌ای می‌زیسته‌اند که بدنه‌ی اصلی‌اش هم‌چنان نانویسا بوده و بر مبنای دانشِ عمومی‌ای که شفاهی بوده و سینه به سینه منتقل می‌شده کارکردهای خود را تنظیم می‌کرده است. در این جوامع، نام و نشان فرد با وابستگی‌های قبیله‌ای و طایفه‌ای‌اش تعیین می‌شود و پیوند میان پدران و پسران و نوه‌ها و پدربزرگ‌ها بسیار استوار و محکم و هویت‌بخش می‌نماید و به خصوص درباره‌ی شخصیت‌های نامدار و مهم، دانشی عمومی وجود و رواج داشته است.

بنابراین کوروش و داریوش و بقیه‌ی شاهان این دوران، در زمینه‌ای اجتماعی می‌زیسته‌اند که همه از تبارشناسی‌شان خبر داشته‌اند و بنابراین بسیار بسیار بعید بوده که هنگام صدور بیانیه‌ای نوشتاری که تنها بخش بسیار کوچکی از جمعیت را مخاطب قرار می‌داده، درباره‌ی تبار خود دروغ بگویند. چنین دروغی نه کارکرد داشته و نه اعتباری به همراه می‌آورده است. چون آن طبقه‌ی دبیرانی که سواد خواندن و نوشتن داشته‌اند و متن‌های نوشته‌شده را دریافت می‌کرده‌اند، در ضمن داناترین اعضای جامعه هم بوده‌اند و بی‌شک از دانش عمومی همگانی درباره‌ی تبارشناسی شاهانِ زنده آگاه بوده‌اند.

بنابراین آنچه ما در تبارنامه‌های جهان باستان می‌بینیم، روی هم رفته قابل اعتماد است. البته وقتی شاهی ناگهان از طبقات غیراشرافی برمی‌خیزد و به قدرت می‌رسد، یا درباره‌ی اوج گرفتنش اسطوره‌های عجیب ساخته می‌شود، می‌توان به نوعی داستان‌پردازی شک کرد. اما این همواره درباره‌ی کسانی رخ می‌دهد که تبار و خویشاوندانی مشهور نداشته‌اند و نیاکانی نامدار در خانواده‌شان وجود نداشته است. از یکی دو نمونه‌ی استثنایی که بگذریم،

چنین پدیده‌ای در جهان باستان بسیار به ندرت دیده می‌شود، و بی‌شک درباره‌ی شاهان هخامنشی اولیه مصداق ندارد.

بنابراین باید این داده‌ی مهم را در نظر گرفت که به راستی هخامنش‌ای تاریخی وجود داشته و در دوران خشایارشا به لحاظ زمانی به زندگان نزدیک می‌نموده است. صورت‌بندی سیاسی‌ای که شاهنشاهی پارسیان را به این هخامنش منسوب می‌کرد، بعد از خشایارشا نیز هم‌چنان دوام یافت. اردشیر نیز در کتیبه‌ای که بر آوندی نوشته و حالا در گنجینه‌ی رضا عباسی تهران نگهداری می‌شود، می‌نویسد که «اردشیر پسر خشایارشا، پسر داریوش، یک هخامنشی» است. این را در منابع یونانی و سایر منابع عصر هخامنشی نیز بارها و بارها می‌بینیم.

در جهان باستان ذکر تبارنامه راهی برای تثبیت مشروعیت سیاسی و دینی فرد در جایگاهش بوده است. یعنی باید به این نکته توجه کرد که کوروش و داریوش وقتی به نام و موقعیت پدران‌شان اشاره می‌کنند، در واقع، زمینه‌ای مشروع از اقتدار سیاسی را پیرامون خویش مورد اشاره قرار می‌دهند و با تکیه بدان جایگاه خویش را طبیعی و درست و بر حق می‌شمارند. به عبارت دیگر، تبارنامه‌های باستانی، نوعی گفتمان ایدئولوژیک درباره‌ی قدرت سیاسی بوده است، نه پژوهشی علمی درباره‌ی علم‌الانساب.

از این مقدمه می‌توان نتیجه گرفت که آشفتگی و ناهمخوانی‌ای که در میان تبارنامه‌های کوروش و داریوش دیده می‌شود، به تفسیرهای متفاوت این دو از واقعیتی یکسان باز می‌گردد. در شرایطی که چند نسل پیش از کوروش شاهان انشان بوده‌اند و پدر و احتمالاً پدربزرگ داریوش حاکمانی محلی در پارت محسوب می‌شده‌اند

و بنا به گواهی خشایارشا[273] در زمان بر تخت نشستن‌اش زنده بوده‌اند، هیچ یک از ارجاع‌های ایشان نمی‌توانسته دروغ بوده باشد. پس، تفاوت میان این دو روایت به گفتمان‌های سیاسی متفاوتی مربوط می‌شود که در آن زمان جاری بوده است.

کوروش آشکارا به تبار انشانی‌اش اشاره می‌کند و مشروعیت سیاسی خویش را از پیشینه و قدمت دولتِ انشان وام می‌گیرد. در مقابل، داریوش در بافتی نو به موضوع می‌نگرد. او از طرفی با تأکید بر جدِ مشترک خود و کوروش ــ یعنی هخامنش ــ او را و کل دستاوردهای سیاسی‌اش را در تبارنامه‌ی خویش می‌گنجاند، و از سوی دیگر به ماهیت سیاسی یکسره تازه‌ای اشاره می‌کند که هخامنشی نامیده می‌شود و آریایی بودن و پارسی بودن کلیدواژه‌های مهم‌اش هستند.

این نکته روشن است که داریوش می‌خواسته خود را در امتداد دودمان کوروش قرار دهد و در ضمن کوروش را در سنت سیاسی عصر خویش بگنجاند. کتیبه‌ی پارسی باستان تندیس کوروش در دشت مرغاب نمونه‌ای از این منعکس کردنِ تاریخِ اکنون به گذشته قلمداد شده است. یعنی داریوش با خط پارسی باستان که تازه در زمان او ابداع شده، نام تازه شهرت‌یافته‌ی هخامنشی را بر تندیس کوروش نویسانده و به این ترتیب وی را در خط دودمانی خود جای داده است.[274]

تفسیر عامیانه‌ای که از مقایسه‌ی تبارنامه‌ی کوروش و داریوش برخاسته آن است که داریوشِ غاصب می‌خواسته بر خویشاوندی‌اش با کوروشِ خوشنام تأکید کند و بر این مبنا در خط نیاکانش عقب رفته و اولین کسی را که با

273. XPf
274. Stronach, 1997b.

کوروش خویشاوند بوده به عنوان بنیانگذار دودمانش برگزیده است. حتا برخی از پژوهش‌گران قدمی پیش‌تر نهاده‌اند و این کار را هم‌چون ترفندی سیاسی و جعلی تاریخی تفسیر کرده‌اند؛[۲۷۵] یعنی، منکرِ خویشاوندی داریوش و کوروش شده‌اند. رولینگر هم ابتدا با تحلیل قانع‌کننده‌ای نشان داده که دودمان داریوش و کوروش را باید بر مبنای اسناد پارسی باستان بازسازی کرد، اما بعد این دو خط تباری را مستقل از هم فرض کرده[۲۷۶] که دلایلش در این مورد چندان قانع‌کننده نیست.

برداشتِ مبتنی بر «جاعل پنداشتنِ داریوشِ غاصب» این نکته را نادیده می‌انگارد که هخامنش دورترین نیای مشترک داریوش و کوروش نیست. هم کوروش و هم داریوش به کسی به نام چیش‌پش در سیاهه‌ی نیاکان خود اشاره کرده‌اند و اگر ترتیب زمانی را در نظر بگیریم، این شخص هم پدرِ ارشام (پدربزرگ داریوش) بوده است و هم پدربزرگ کوروش بزرگ. بنابراین اگر هدف مشروعیت‌یابی از راه پیوند با کوروش می‌بود، قاعدتاً داریوش می‌بایست او را به عنوان بنیانگذار دودمان مشترک‌شان در نظر می‌گرفت. او هم فاصله‌ی زمانی کمتری با عصر داریوش داشت و هم از لقبِ شاه انشان برخوردار بود، در حالی که هخامنش انگار شاه نبوده است.

اما داریوش و بعدتر فرزندانش چنین نکردند و یک نسل عقب رفتند و هخامنش را بنیانگذار دانستند. یعنی داریوش با عزل نظر از چیش‌پش و تأکید بر هخامنش، مفهومی سیاسی و گفتمانی انشانی را که مورد تأکید کوروش بوده نادیده انگاشته و مفهومی نو را به جای آن نشانده است. در حالی که می‌توانست با تأکید بر هم‌خونی با چیش‌پش، خویشتن را در امتداد شاهان قدیمی انشان قرار دهد. داریوش با وضع مفهوم نوی هخامنشی به

---

275. Waters, 1996.
276. Rollinger, 1998.

خویشاوندی با کسانی تأکید کرد که در شمال و مرکز ایران‌زمین حکومتی محلی داشته‌اند.

درباره‌ی این که چرا داریوش چنین کرد و روایتش چنین به کرسی نشست، چند نظر وجود دارد. تفسیر مرسومی که این روزها باب هم شده و بدان اشاره کردیم، داریوش را یک هوادار پرشور قبیله‌ی پارس قلمداد می‌کند و نوعی مخالفت با هویت ایلامی را برایش پیش‌فرض می‌گیرد. در میان هواداران این دیدگاه مشهورتر از همه فرای است که می‌گوید داریوش غاصبی بوده که تاج‌وتخت را از فرزندان کوروش ستانده و چون مشروعیتی سیاسی نداشته، نیایی مشترک میان خود و کوروش جعل کرده و او همانا هخامنش بوده است. او تلویحاً نوشته که گنجاندن چیش‌پشِ انشانی در تبارنامه‌ی داریوش تحریفی سیاسی بوده و نام هخامنشی هم جعلی بوده تا هم‌چون برچسبی شکلِ متحدشده‌ی این دو دودمان را نمایندگی کند. فرای نوشته که «تا وقتی که نگاه مردم بر داریوش هخامنشی دوخته شده بود، دیگر به چیش‌پش در مقام جدی مشترک نیازی وجود نداشت. در واقع، برای همه بهتر بود که جزئیات را فراموش کنند و تنها دو اسم (داریوش و هخامنشی) را به یاد بسپارند»[۲۷۷].

اما چنان‌که گذشت، این باور نلسون فرای که به امحای تبارنامه‌ی کوروش در زمان داریوش اشاره می‌کند، نادرست می‌نماید. فرای نوشته که داریوش پس از توطئه‌ی قتل گوماتا بردیا دست به مغ‌کشی زد و تمام مغان هوادار بردیا را کشتار کرد و به این ترتیب پیشینه‌ی خانوادگی خاندان کوروش را از بین برد و راه را برای جعل نام هخامنشی و ترکیب کردن خاندان خود و کوروش گشود.[۲۷۸] این فرضیه به نظرم یک‌سره نادرست است. بی‌شک بردیا از پشتیبانی برخی از مغان مادی برخوردار بوده، و تردیدی نیست که مغان بخشی از طبقه‌ی باسواد

277. Frye, 2003: 112.
278. Frye, 2003: 113.

و حاملان فرهنگ محسوب می‌شده‌اند. اما ایشان در کنار کاهنان بابلی، عبرانی، ایلامی و حاملان فرهنگ اقوام دیگر فعالیت می‌کردند که بی‌شک ایشان نیز بایگانی روشنی درباره‌ی دوران شاهان پیشین (کمبوجیه و کوروش و پدرانش) در اختیار داشته‌اند. گذشته از این‌ها، داده‌ی ساده‌ای مثل این که بردیا یا کمبوجیه فرزند کوروش بوده‌اند و تبارنامه‌ی کوروش تا سه نسل قبل چه کسانی را در بر می‌گرفته، بخشی از اطلاعات عمومی همگان بوده است و احاطه بر آن در انحصار طبقه‌ای از متخصصان نبوده که با کشتار ایشان از یادها برود. بماند که اسناد تخت‌جمشید و سندهای مُهرشده با نام کوروش انشانی نشان می‌دهند که بدنه‌ی سنت سیاسی دوران کوروش هم‌چنان زیر بیرق اسمِ هخامنشی در سراسر دوران داریوش تداوم داشته است.

نویسنده‌ی مهم دیگری که در این زمینه پژوهش‌های ارزنده‌ای دارد، پاتس است که در مقاله‌ی تأثیرگذارش سیاهه‌ای از آرای پژوهش‌گران غربی را درباره‌ی این موضوع به دست داده است.[۲۷۹] محور توجه او ارتباط میان پارس‌های اولیه و ایلامیان متأخر است. از دید او، مردم انشان و کوروش بزرگ هویتی ایلامی داشته‌اند و به همین دلیل هم کوروش در نوشتارهایش تنها بر انشانی بودن خویش تأکید دارد و از پارسی یا هخامنشی بودن‌اش سخنی در میان نیست. بنابراین، از دید او، هویت پارسیِ زاده‌شده در عصر داریوش به ناروا و برای مشروعیت‌یابی به کوروش بزرگ و نیاکانش نیز تعمیم داده شده است.

حالا که بحث از دیدگاه پاتس در میان است، سزاوار است نظریه‌ی والا هم گوشزد شود که مسیر واژگونه‌ی پاتس را طی کرده و معتقد است که کوروش، و نه داریوش، شاهی غاصب بوده است. او منابع نوشته‌شده در بابلِ

---

279. Potts, 2005.

عصر نبونید و بندهایی از نبشته‌ی بیستون را طوری تفسیر کرده که بر مبنای آن کوروش جنگاوری ماجراجو جلوه می‌کند که تاج‌وتخت پارس را از شاهِ قانونی‌اش ـــ ارشام پدرِ ویشتاسپ ـــ به زور ستانده است.[۲۸۰] بر اساس این دیدگاه، داریوش کسی بود که بار دیگر قدرت را به این خاندان بازگردانده است. والا با همین پیش‌داشت‌ها معتقد است که استفاده از مهرِ کوروش انشانی پسر چیش‌پش در دربار داریوش نوعی توهین به خاطره‌ی کوروش بوده و در جهت خوار شمردن او صورت می‌گرفته است.[۲۸۱] تفسیر والا با این پیش‌فرض همراه است که کوروش مردی مهرپرست بوده و با خاندان هخامنشی که زرتشتی بوده‌اند اختلاف عقیده داشته است. از این رو، وی به قدرت رسیدن داریوش را نوعی انقلاب مذهبی دانسته و آن را بازگشت یک سنت دینی پارسی به قدرتی از دست رفته دانسته است.[۲۸۲]

درباره‌ی برداشت جسورانه‌ی والا تنها سه نکته را می‌توان گفت. نخست آن که جای جایِ تفسیر والا به خطاهای زبان‌شناسانه و ترجمه‌های مشکوک آغشته است. به عنوان مثال او کلمه‌ی «مَتو»[۲۸۳] (یعنی فروپایه، خاضع) را در استوانه‌ی حقوق بشر، به خودِ کوروش منسوب دانسته و بر این مبنا وی را عضوی حاشیه‌ای و تهیدست از خاندان هخامنشی دانسته است. در حالی که این کلمه برای خوار داشتنِ نبونید به کار گرفته شده و آشکارا به او منسوب شده است. دوم این‌که کارگزارِ صاحب مهر کوروش انشانی در دربار داریوش مردی بلندپایه و مقتدر بوده و نه کارمندی فروپایه، که ردِ مهرهای خود را بر سندهایی مهم و معتبر به جا گذاشته است. از این رو،

---

280. Vallat, 1997, 2010.
281. Vallat, 2011: 277.
282. Vallat, 1997, 2010.
283. matû

برداشتِ او درباره‌ی توهین به خاطره‌ی کوروش بزرگ آشکارا نادرست است. درباره‌ی فرضِ حضور شاهی به نام ارشام در پارس و این که کوروش تاج‌وتخت او را غصب کرده هم سند تاریخی‌ای وجود ندارد و گزارش نبونید یا داریوش هم به چنین چیزی اشاره نمی‌کنند. بنابراین برداشت یادشده از باورهای خودِ والا برخاسته و بر منابعی منعکس شده که چندان این خیال را تأیید نمی‌کنند. اما دیدگاه پاتس که واژگونه‌ی این مسیرِ غصب را پیشنهاد می‌کند، مستندتر و جدی‌تر می‌نماید و شایسته است که دقیق‌تر وارسی شود.

رویکردی که پیشتر بر پژوهش‌های مربوط به کوروش غالب بوده، بیشتر بر تلفیق تأکید می‌کند تا تفکیک، و هم‌خوانی منابع باستانی را معتبرتر می‌شمارد تا نقاط واگرایی و مبهم را. این را می‌دانیم که داریوش خودش و پیشینیانش را پارسی می‌خواند و در استوانه‌ی حقوق بشر هم فهرستی از پدران کوروش را می‌یابیم که همگی شاه انشان بوده‌اند. بیشتر مورخان اروپایی این دو داده را با هم جمع بسته‌اند و نتیجه گرفته‌اند که نیاکان کوروش نیز پارسی بوده‌اند. بر این مبنا، نلدکه از چیرگی اولین هخامنشیان بر انشان سخن گفته،[۲۸۴] ویسهوفر از ظهور یک سلسله‌ی پارسی در انشان سخن رانده[۲۸۵] و هنسمن از شاهان هخامنشی انشان یاد کرده است.[۲۸۶] دِ میروشجی نوشته که پارسیان بر انشان غلبه کردند و سلسله‌ی پادشاهی خویش را در آن‌جا تأسیس نمودند.[۲۸۷] واترز با وجود تأکید بر کودتای داریوش بزرگ و نامربوط دانستن او و خاندان کوروش، می‌پذیرد که هر دو ایشان بخشی از

284. Noldke, 1887: 15.
285. Wieshofer, 1999.
286. Hansman, 1975: 294.
287. De Miroschedji, 1985: 298-299.

فرمانروایان پارسی بوده‌اند.[۲۸۸] بریان نوشته که اولین پادشاهی پارسیان در انشان شکل گرفت[۲۸۹] و استروناخ سیاهه‌ی کوروش از نیاکانش را به عنوان سلسله‌ی شاهان پارسی انشان پذیرفته و نوشته که این دودمان بعد از سقوط شوش در ٦٤٦ پ.م. تأسیس شده است.[۲۹۰] آنان که پارس‌ها را قومی بدوی و کوچگرد می‌دانسته‌اند هم به همین ترتیب پیوندِ میان این قبیله و کوروش بزرگ را استوار فرض کرده‌اند. مثلاً پراشک نوشته که نیاکان کوروش رهبرانی قبیله‌ای بوده‌اند که مرکز استقرارشان پاسارگاد بوده،[۲۹۱] و داندامایف نیز اجداد کوروش را فرمانروایان قبیله‌ی پارس می‌داند.[۲۹۲]

پاتس، در مقابل این توافق عمومی برای پارسی پنداشتن کوروش، می‌گوید که تعمیم دادنِ مفهوم پارسی به دورانِ پیش از داریوش ناشی از جعلی سیاسی است و درست نیست. محور استدلال او هم ایلامی پنداشتن کوروش و پارسی دانستن داریوش و متمایز و رقیب دانستن این دو است. به همراهِ این فرض که کوروش و داریوش نماینده‌ی دو خاندان مستقل و رقیب هستند. به نظرم هر سه رکن استدلال او جای بحث فراوان دارد.

نخست آن که ایلامی بودنِ کوروش به هیچ عنوان از شواهد و اسناد برنمی‌آید. چنان که دیدیم نام او و نام پدرانش تا سه نسل تباری آریایی دارد و استدلال کردیم که بسیار بعید است تبارنامه‌ی داریوشِ پارسی که بر خویشاوندی این دو تأکید می‌کند، دروغ بوده باشد. گذشته از این، پارسی بودن کوروش در تمام اسنادی که کمی

288. Waters, 1996: 18.
289. Briant, 1996: 27.
290. Stronach, 2000: 684.
291. Prasek, 1912: 6.
292. Dandamaev, 1993: 516.

بعد از دوران او در فرهنگ‌های دیگر پدید آمده‌اند، مورد تأکید است و قدری بعید است که تمام این گزارش‌ها را متأثر از تبلیغات دربار داریوش بدانیم. کسنوفون نوشته که پدر کوروش «کمبوجیه پادشاه پارس» (Καμβύσου Περσῶν βασιλέως) بود،[۲۹۳] و هرودوت به روشنی میان داریوش و خاندان کوروش تمایزی قایل نبوده و هر دو دودمان را پارسی دانسته است. البته هرودوت از کلمه‌ی پارسی مفهومی قومیتی را مراد می‌کرده و این امری طبیعی بوده است. چون در بافت اجتماعی یونان آن دوران هنوز مفهوم هویت‌های اجتماعی دیوان‌سالارانه به شکلی که در شاهنشاهی هخامنشی تازه تکوین یافته بود، به کلی بیگانه می‌نمود. هرودوت می‌نویسد که کمبوجیه در بستر مرگ وصیت کرد که قلمرو بزرگش پاس داشته شود و جانشینانش از فرو افتادن این دولت به دست مادها جلوگیری کنند. چنین تأکیدی بر پارسی بودن کوروش و کمبوجیه را در سایر منابع یونانی هم می‌بینیم.[۲۹۴] بنابراین در این‌جا او کمبوجیه پدر کوروش را به معنای خاص و قومیِ کلمه، پارسی دانسته است.

تقابل کمبوجیه‌ی پارسی در برابر مادها را شاید بتوان به تبلیغات سیاسی داریوش بزرگ مربوط دانست. چون در جنگ‌های آغازگاه سلطنت او بخش بزرگی از مخالفانش از اهالی ماد بوده‌اند. بعید نیست که داریوش غلبه‌اش بر فرورتیش مادی و بازسازی دودمان هخامنشی را به تحقق وصیت یا خواست کمبوجیه‌ی پارسی منسوب کرده باشد، یا دست‌کم در آن دوران روایتی از این دست پرداخته شده باشد. اما این که تمام گزارش‌های یونانیِ مربوط

293. Xenophon, *Cyropaedia*, 1.2.1.

۲۹۴. هرودوت، کتاب نخست، بندهای ۱۳۰ـ۱۲۹؛ کتاب سوم، بندهای ٦٥ و ۷۹؛ افلاطون، قوانین، بند 695b.

به پارسی بودن کوروش بازتاب تبلیغات داریوش دانسته شود، نامحتمل می‌نماید. بنابراین نکته‌ی نخست آن که ارجاع‌ها به هویت پارسیِ کوروش فراتر از تبلیغات درباری بوده و نویسندگانی که از بیرون به ماجرا می‌نگریسته‌اند کوروش و داریوش را هم‌خون و پارسی می‌دانسته‌اند.

دومین نکته آن که تقابل میان خاندان کوروش و داریوش و استقلال‌شان از هم نادرست می‌نماید. تعلق این دو به شاخه‌هایی مستقل از یک دودمان پذیرفتنی است و توسط داریوش صورت‌بندی شده است. اما این که چنین درخت خویشاوندی‌ای به کلی جعلی باشد و از انعکاس گفتمانی سیاسی به گذشته ناشی شده باشد، با شواهدِ بیرونی تأیید نمی‌شود. از یک سو، پایگاه اجتماعی والا و موقعیت سیاسی مرکزیِ داریوش و پدرش را در عصرِ زمامداری کمبوجیه (و احتمالاً کوروش) می‌بینیم. تردیدی نیست که داریوش پیش از بر تخت نشستن یکی از بزرگترین و مقتدرترین سرداران شاهنشاهی بوده است.[۲۹۵] مقام او که در منابع یونانی به صورت «نیزه‌دار» (δορυφοροσ) کمبوجیه ثبت شده، نشان می‌دهد که از نزدیکان کمبوجیه محسوب می‌شده و مرتبه‌ای همتای سپه‌سالار داشته است.[۲۹۶] در ضمن می‌دانیم که پدرش هم در دوران کمبوجیه و گوماتا ـ بردیا شهربان پارت بوده است. این‌ها با تقابل دو خاندانِ مستقلِ رقیب سازگار نیست.

قضیه تنها به عزیز بودنِ خاندان داریوش در دوران زمامداری «کوروشی‌ها» محدود نمی‌شود، که واژگونه‌اش را هم می‌بینیم. یعنی خویشاوندان و وابستگان کوروش بزرگ نیز در دوران سیطره‌ی «داریوشی‌ها» موقعیتی مرکزی

---

295. Briant, 2002: 112, Henkelman, 2003 (c): 119-22.

۲۹۶. هرودوت، کتاب سوم، بند ۱۳۹.

و مهم در سیاست روز داشته‌اند. هرچند داریوش بعد از کتیبه‌ی بیستون دیگر به کمبوجیه و پدرانش در متون رسمی اشاره‌ای نمی‌کند، اما خطاست اگر این را نشانه‌ی بی‌توجهی او نسبت به خاطره‌ی ایشان بدانیم. در الواح تخت‌جمشید می‌بینیم که مراسم قربانی منظمی به افتخار کمبوجیه و اوپَندوش (احتمالاً همان فایدیمه، زن کمبوجیه) برگزار می‌شده است. مخارج این مراسم را دربار داریوش می‌پرداخته و یک شخصیت دیوانی وابسته به دربار (لیپِته کوتیپ) مسؤول اجرای آن بوده است.

شاهد دیگری هم هست که نفوذ خاندان انشانی‌ها در عصر داریوش را نشان می‌دهد. بر مبنای کتیبه‌ی بابلی YOS 7,187 از کاخی (اِکالو) خبر داریم که کمبوجیه در سال ششم یا هفتم سلطنتش در منطقه‌ای به نام مَتانان[۲۹۷] (در اکدی: مَتنانو) ساخته بود. این کاخ در دوران داریوش به دولتی محلی تبدیل شد که ریاستش بر عهده‌ی زنی به نام ایرتَشتونَه (ارتَه‌ستونَه[۲۹۸]، یعنی ستون پرهیزگاری)، خواهر ناتنی کمبوجیه و زنِ داریوش، بود. به طور خاص دو کتیبه‌ی NN 0761 و NN 0958 به اداره‌ی امور این کاخ مربوط می‌شوند و از جانب این زن نوشته شده‌اند. بر مبنای الواح تخت‌جمشید روشن می‌شود که ارته‌ستونه بعد از خودِ داریوش و ایردَه‌بامَه، سومین شخصیت ثروتمندی بوده که در این اسناد به نامش اشاره شده است.[۲۹۹]

ارته‌ستونه علاوه بر شمار زیادی از کارگزاران، پسری داشت به نام ارشام که تا دیرزمانی به دربار مادرش وابسته بود و سهمیه و اموالی را «برای میز (دربار) ایرتَشتونَه و ایرشامَه» دریافت می‌کرد.[۳۰۰] او بعدتر به رهبری

297. Matannan
298. Irtaštuna/ Artystone
299. Henkelman, 2008(a): 580.
300. Henkelman, 2010: 689-703.

خاندان چیش‌پش رسید، چون می‌بینیم که توزیع اموال مربوط به این خاندان بر عهده‌ی وی بوده است. چنان که مثلاً ارسال سهمیه‌ی جو برای دختر بردیا (اوپَرمیا/ پارمیس) به واسطه‌ی او انجام می‌شده است. بنابراین خاندان چیش‌پش و کوروش نه تنها در زمان داریوش وجود داشته و رسمیت و اعتبار و قدرتی چشمگیر داشته، که از نظر اقتصادی نیز به منابع فراوانی دسترسی داشته و هم‌چون یک واحد دودمانیِ منسجم عمل می‌کرده است.

این نکته که یکی از درباریان بلندپایه‌ی داریوش هم‌چنان از مهرِ کوروش انشانی پسر چیش‌پش برای مهر کردن اسناد استفاده می‌کرده، نشانه‌ی دیگری است که پیوستگی سنت دیوانی و دست نخورده ماندن اقتدار خاندان‌ها را در گذار از دوران کوروش به داریوش نشان می‌دهد. تحلیل مهرهای به کار گرفته شده بر اسناد تخت‌جمشید نشان می‌دهد که در دوران داریوش دو رده‌ی متفاوت از مهرها در میان دیوان‌سالاران هخامنشی رواج داشته است. سبکِ هنری نو یا هخامنشی برای مهرهایی به کار می‌رفته که دارندگان‌شان دیوان‌سالارانی بلندپایه بوده‌اند، اما به تازگی به این مقام بلند دست یافته و از تبار و خاندانی اشرافی و شاهانه بر نمی‌خاسته‌اند. در مقابل، سبکی از مهرهای باستان‌گرا را داریم که با تصویرها و خطوط کهنِ ایلامی یا آشوری آراسته می‌شده و وابستگان به خاندان‌های شاهانه‌ی قدیمی را مشخص می‌ساخته است. بخش مهمی از این مهرها سبک و سیاقی آشوری دارند و برخی دیگر ساختاری نوایلامی دارند. مشهورترین مهر در این رده، همان مهر کوروش انشانی است و انگار که برای دیرزمانی توسط اعضای این خاندان به کار گرفته می‌شده است.

در نهایت، باید به این نکته هم توجه داشت که داریوش در ابتدای دوران زمامداری‌اش با دختران کوروش ازدواج کرده و فرزندش خشایارشا در ضمن نوه‌ی کوروش هم هست. بنابراین درآمیختگی این دو دودمان تنها در گفتمانی سیاسی رخ نداده و تحققی عینی و بیرونی داشته است و چنان که استروناخ از شاپورشهبازی نقل

کرده، این ازدواج «تاج و تخت را یک جورهایی به خط دودمانی کوروش بازگردانده است».[۳۰۱] بنابراین، دومین رکن تفسیر پاتس که تقابل و واگرایی خاندان داریوش و کوروش باشد نادرست می‌نماید.

در نهایت، تقابلِ داریوش پارسی و کوروش ایلامی نیز نادرست می‌نماید. پیش‌تر دیدیم که اصولاً چنین تقابلی به این شکل در زمان کوروش وجود نداشته است و ما در زمینه‌ای شلوغ و چندقومی، با یک پیوستار هویتیِ ایلامی ـ پارسی روبه‌رو هستیم که تا حدودی بر دوقطبیِ پیشاآریایی ـ آریایی و قدیمی ـ نو منطبق هستند، اما مرزبندی صریح و روشنی را میان این دوقطبی‌ها به دست نمی‌دهند. انبوهی از شواهد در دست است که نشان می‌دهد داریوش بر خلاف دیدگاه پاتس آن‌قدرها هم «غیرایلامی» نبوده و هویت پارسی خویش را با هویت ایلامی در تضاد نمی‌دیده است.

داریوش اتفاقاً همان کسی است که خط ایلامی را رسمی ساخت و دیوان‌سالاری ایلامیان را در کل شاهنشاهی‌اش مستقر ساخت و این سنتی بود که تا دو نسل بعد هم دوام یافت، تا آن‌که در دوران اردشیر با خط و زبان آرامی سلطنتی جایگزین شد. هم‌چنین می‌دانیم که داریوشِ یکتاپرست، هزینه‌های چشمگیری برای رونق کار پرستشگاه‌های ایلامی خرج می‌کرده است. پس، ماجرا نمی‌توانسته دشمنی و مخالفت او با هویت ایلامی و نفوذ ایلامیان انشان بوده باشد. جالب آن‌که درست بعد از زمان به قدرت رسیدن اوست که کلمه‌ی پارسی از دلالت قومی و قبیله‌ای‌اش خالی می‌شود و به صورت کلیدواژه‌ای سیاسی برای همه‌ی وفاداران به نظم سیاسی نو و طبقه‌ی بلندپایگانِ نو به کار گرفته می‌شود، بی آن که دلالتی دینی یا قومی داشته باشد. پس، او نمی‌توانسته

301. Stronach, 2000: 692.

هوادار قومیت پارسی یا آریایی و پاسبان اصالت و دست‌نخوردگی آن بوده باشد. چرا که مفهوم پارسی در معنایی قومی در عمل در زمان او منقرض شد و این کلمه بعد از آن در تعبیری دیوان‌سالارانه و سیاسی به کار گرفته شد. به طوری که پوشیدن لباس پارسی، یادگیری زبان پارسی و وفاداری به نظام شاهنشاهی دلیلی کافی بود تا سرداران یونانی هوادار ایران در این رده بگنجند. در کتاب *داریوش دادگر* این را نشان داده‌ام که درست از زمان داریوش به بعد است که به کسانی با تبار سوری و ایلامی و یونانی برمی‌خوریم که با لقب پارسی خوانده می‌شوند و بنابراین این کلمه معنای قومی‌اش را از دست داده است.

گذشته از این، شواهد دیگری هم در دست داریم که ارتباط و شاید هم‌خونی داریوش با ایلامی‌ها را نشان می‌دهد. درباره‌ی پیوندهای داریوش با ایلامیان همین بس که مقتدرترین زنِ دربار او، تا جایی که از سهمیه‌ی وابستگان در الواح تخت‌جمشید برمی‌آید، زنی بوده به نام ایرداباما[۳۰۲] که مادر یا همسرِ داریوش بوده است.[۳۰۳] او قلمرویی ثروتمند را در منطقه‌ی شولاگّی در جنوب شرقی خوزستان و کوهپایه‌های زاگرس در اختیار داشته و بر آن‌جا حکم می‌رانده است. جالب آن‌که نماینده‌ی این زن مهری را بر الواحِ مالیِ او نقش می‌کرده که بر آن نامِ «هوبان آهپی» حک شده است. این نام بی‌شک ایلامی است و به احتمال زیاد همان «هوبان آهپی اهلِ شولاگی» است که در اسناد بایگانی آکروپولیس شوش نامش را می‌بینیم و چند نسل پیش از ایردابامه می‌زیسته است. از این‌جا برمی‌آید که در دوران نوایلامی حکومت محلی کوچکی به رهبری هوبان آهپی در منطقه‌ی شولگی وجود

---

302 . شکل ایلامی‌شدهِ ارته‌بامَه‌ی پارسی، یعنی «روشنایی پارسایی».

303. Henkelman 2010: 393-297.

داشته است. نه تنها این خاندان تا دوران داریوش دوام آورده، که نواده‌ی دختری همین مرد که وارث و دارنده‌ی مهر او هم بوده، هم‌چنان بر این منطقه فرمان می‌رانده و در ضمن همسر یا مادرِ داریوش بزرگ هم بوده است. این که او موقعیت سیاسی پدرانش را به ارث برده، از دید تاریخ جنسیت در ایران‌زمین بسیار اهمیت دارد و جایگاه والای زنان از نظر حقوقی را نشان می‌دهد. چنین شکلی از برابری زن و مرد را درباره‌ی ارته‌ستونه نیز می‌بینیم که قلمرو برادرش کمبوجیه را به ارث برده بود و بر آن فرمان می‌راند. اما نکته‌ی عمده در این میان، درآمیختگی داریوش با دودمان‌های محلی ایلامی و خویشاوندی نزدیکش با ایشان است.

از این رو، برداشت پاتس نادرست می‌نماید. برگه‌ای برای تردید کردن در تبارنامه‌ی داریوش نداریم و در مقابل شواهد زیادی هست که خویشاوندی او را با کوروش نشان می‌دهد. کوروش و داریوش از نظر پیوند با اقوامِ دیگر (پارسی و ایلامی) موقعیتی کمابیش همسان دارند و سیاست و چارچوب ارتباط‌شان با ایلامیان نیز همانند است. تنها تفاوت به شیوه‌ی رمزگذاری اقتدار شاهانه در دربار این دو مربوط می‌شود. یکی خود را در سنتی ایلامی، انشانی معرفی می‌کند و دیگری با نوآوری مهمی هویت پارسی و لقب هخامنشی را ترجیح می‌دهد.

اما اگر فرضیه‌ی تعصب قومی و گرایش ضد ایلامی داریوش را مردود بدانیم، چگونه می‌توان عقبگرد او تا هخامنشی را توضیح داد؟ چرا او چیش‌پش که پدرِ پدربزرگش بوده و مشروعیتی هم در دوران کوروش و کمبوجیه داشته را کافی ندانسته و پدرِ وی را بنیانگذارِ دودمان خود دانسته است؟ و چرا فرزندانش هم همین قالب را پذیرفتند؟ حدس من آن است که دلیل این انتخاب را بتوان در حوادث سال نخست زمامداری داریوش یافت.

نام هخامنشی برای نخستین بار بر کتیبه‌ی بیستون پدیدار می‌شود و این بلافاصله بعد از پیروزی داریوش بر مدعیان سلطنت است. نیرومندترینِ این مدعیان از ماد و پارس برخاسته بودند و به احتمال زیاد هواداران بردیا

پسر کوروش بوده‌اند. یک احتمال آن است که ایشان بر پیشینه‌ی انشانی کوروش تأکید داشته‌اند و داریوش که در دامنه‌ای گسترده‌تر لشگرکشی می‌کرده و کل پهنه‌ی ایران‌زمین را میدان بازی خویش می‌دیده، از نسلِ پیش از چیش‌پش بهره جسته تا هویت خویش را با امیرانِ آریاییِ پراکنده در سراسر ایران‌زمین گره بزند و آن را در برابر هویت محلی‌ترِ شاه انشان قرار دهد.

این احتمال هم وجود دارد که شخصِ هخامنش یک رهبر قبیله‌ایِ نیرومند و با نفوذ و فرهمند بوده که نام و خاطره‌اش در میان قبایل آریایی اعتبار و شهرتی داشته است. داریوش در کتیبه‌ی بیستون از ابداع خطی برای زبان آریایی یاد می‌کند و خود را آریایی پسر آریایی می‌خواند. پس شاید به این ترتیب می‌خواسته به هویتِ گسترده‌تر و پردامنه‌ترِ قبایل هند و ایرانی‌ای تأکید کند که تنها بخشی از ایشان در انشان درخششی داشته‌اند و تبارنامه‌ی کوروش را تشکیل می‌داده‌اند.

به هر صورت، آنچه تا این‌جای کار به عنوان جمع‌بندی می‌توان پیشنهاد کرد آن است که کوروش و داریوش اعضای دودمانی دوشاخه بوده‌اند، و هردو در کنار توجه به آمیختگی آریایی‌های نوآمده با ایلامیان، پارسی محسوب می‌شده‌اند. این دو در دو سنت سیاسی متفاوت اقتدار شاهانه‌ی خود را صورت‌بندی می‌کرده‌اند. کوروش و فرزندانش در امتداد بافت سیاسی ایلام پیش می‌رفته‌اند. اما داریوش احتمالاً به خاطر جنگ داخلی سال ۵۲۲ پ.م، ناگزیر شده چارچوب اقتدار سیاسی را به کلی بازبینی کند و به این ترتیب، بر هویت فراگیر پارسی (هم‌چون برچسبی دیوان‌سالارانه و هویتی عام)، نژاد آریایی (همچون شاخصی قومی ـ زبانی) و دودمان هخامنشی (برای تأکید بر تداوم نظم کوروشی) تأکید کرده است، بی آن‌که پیوندهای خویش را با سنت سیاسی انشان، فرهنگ ایلامی و خاندان کوروش خدشه‌دار سازد.

۵. شرحِ ما درباره‌ی خاندان و تبار کوروش کامل نخواهد بود اگر به خودش و خویشاوندان نزدیک وی و خانواده‌اش اشاره‌ای نکنیم. درباره‌ی خود کوروش داده‌های موجود بیشتر به منابع یونانی و عبری مربوط می‌شود. کوروش در نوشته‌هایش خویشتن را زیاد توصیف نکرده است. کوروش در سال ۵۵۹ یا ٥٦٠ پ.م. تاج‌گذاری کرد و شاه انشان شد. به روایت یوستینوس و سیسرو در آن هنگام چهل سال داشت. اگر این گزارش درست باشد و عدد چهل هم‌چون نمادی برای بلوغ و خرد مردانه به کار گرفته نشده باشد، معنایش آن است که کوروش در حدود ٦٠٠ پ.م. زاده شده است. یعنی دوران کودکی و جوانی او با توسعه‌ی قدرت مادها در غرب، جنگ ایشان با لودیه، و صلح نهایی‌شان در ۵۸۵ پ.م، و هم‌چنین حکمرانیِ نبونید بر بابل هم‌زمان می‌شود.

در مورد شکل ظاهری کوروش، روایت‌هایی یک‌دست و هم‌خوان در دست است. بر مبنای متن‌های یونانی، کوروش مردی بوده با اندام متناسب، قد متوسط و صورتی بسیار زیبارو، با رفتاری شاهانه که خود به خود در دیگران جلب احترام و شیفتگی می‌کرده است. تمام منابع بر این نکته تأکید دارند که کوروش مردی بسیار محبوب بوده و به خصوص بر اخلاق نیکو و سلوک پسندیده‌اش با مردمان توافقی فراگیر وجود دارد.

نکته‌ی عجیب این‌که تقریباً همه‌ی شواهدِ موجود درباره‌ی شکل ظاهری کوروش به نفع یک گزارش منحصر به فرد از پلوتارک نادیده انگاشته شده است. این نویسنده پانصد سال بعد از کوروش جایی نوشته که دماغ کوروش کمی بزرگ بوده است، اما او به قدری در میان پارس‌ها محبوب بود که مردم ایران به همین دلیل داشتن

دماغ بزرگ را زیبا می‌دانسته‌اند.[304] این سخن پلوتارک احتمالاً از آن‌جا ناشی شده که در هنر هخامنشی و پارتی (که هم‌دوره‌ی پلوتارک بوده) بینی مردان بزرگ‌تر از حد معمول بازنموده می‌شود.

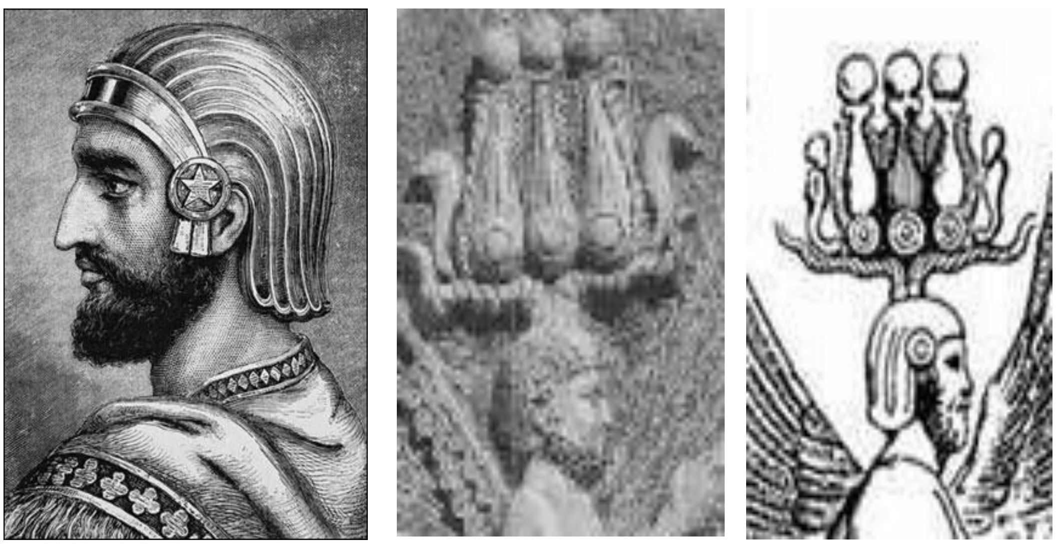
اما این از سنتی هنری ناشی می‌شود که هزار سال پیش از ظهور هخامنشیان در میان‌رودان و ایلام وجود داشته است. دیوارنگاره‌های بازمانده در خوزستان و نقش‌هایی مانند ستون کرکس‌ها نشان می‌دهند که سنتی هنری از هزاره‌ی سوم پ.م. در ایلام و میان‌رودان وجود داشته که بر مبنای آن مردان جنگاور در وضعیتی نیم‌رخ و با بینی‌ای خمیده و بزرگ بازنموده می‌شده‌اند. این سنت احتمالاً شکلی از رمزگذاری قدرت مردانه بوده، که به همین دلیل بر بینی درشتِ مردانه تأکید می‌کرده است.

هخامنشیان وارث همین سنت هنری بودند که در دوران ایشان از زمینه‌ی هنر پالوده‌ی آشوری و هنر استوار و دقیق مصری نیز گذشته بود و به کمالی زیبایی‌شناسانه دست یافته بود. سربازان پارسی تخت‌جمشید هم در همین سنت برساخته شده‌اند. بنابراین به احتمال زیاد پلوتارک که سده‌ها پس از کوروش می‌زیسته، با دیدن آثاری هنری گمان کرده مردم ایران بینی بزرگ را ــ مستقل از دلالت‌های هنری و رمزشناختی‌اش ــ می‌پسندند و به همین دلیل هم چنین برداشتی را در آثار خود وارد کرده است. در بازسازی‌های امروزین از چهره‌ی کوروش، این جمله‌ی پلوتارک بدون دلیلی خاص مهم قلم‌داد شده و بنابراین معمولاً او را با بینی عقابی بزرگی بازنمایی می‌کنند.

حقیقت آن است که از زمانِ خودِ کوروش، اثری بسیار ارزش‌مند باقی مانده که تصویر نیم‌رخ او را نشان می‌دهد. در این نقش‌برجسته، که در دشت مرغاب یافت شده است، او را به صورت مردی با چهره‌ی زیبا و موی

304. Plutarch, *Moralia*, Cyri, 1.

بلند و ریش کوتاه مجسم کرده‌اند که لباس گشاد ایلامی بر تن و چهار بال بر دوش دارد. این نقش را در زمان خود او یا دوران پسرش کمبوجیه ساخته‌اند و بنابراین کسانی آن را کشیده‌اند که کوروش را دیده بودند. تا جایی که این نگاره گواهی می‌دهد، دماغ او چندان بزرگ نبوده است! شگفت این که نقاشان معاصر که از روی نقش‌برجسته نقاشی‌ای مشهور از چهره‌ی کوروش پدید آورده‌اند، گزارش عجیب و غریب پلوتارک را بر تصویری که کوروش از خود کشیده و مقابل چشم‌شان قرار داشته برتری داده‌اند و دماغ او را به شکلی اغراق‌آمیز بزرگ مجسم کرده‌اند.



بازسازی مشهور اما نادقیقِ چهره‌ی کوروش (چپ) و بازنمایی تاریخی او در دشت مرغاب (راست)

اما درباره‌ی خانواده‌ی کوروش اطلاعات بیشتری داریم. تردیدی نیست که کوروش از ازدواج‌های سیاسی برای دست‌یابی صلح‌آمیز و دوستانه بر تاج‌وتخت سرزمین‌های همسایه استفاده می‌کرده است. هرچند داستان

خواستگاری او از دختر فرعون مصر و پیشنهاد ازدواجی که به ملکه‌ی ماساگت‌ها داد را باید افسانه‌هایی دید که در این راستا ابداع شده‌اند. با این همه، کوروش یک همسرِ قانونی و اصلی داشت که هم‌چون ملکه‌ی پارس در سراسر کشور مورد احترام بود. این زن کاساندانه دختر فرناسپ نام داشت. برادر این زن همان هوتن (اوتانِس در یونانی) مشهور بود که بعدها در زمان به قدرت رسیدن داریوش نقشی اثرگذار ایفا کرد و با وی متحد شد. با وجود داستان‌های زیادی که در مورد ازدواج‌های سیاسی کوروش با شاه‌دختان هم‌روزگارش در دست است، آشکار است که کاساندانه را از همه بیشتر دوست داشته است. کاساندانه زن اول او بود و فرزندان نام‌دار او را زایید. کوروش از کاساندانه صاحب چهار فرزند شد. کمبوجیه و بردیا پسرانش بودند که بعد از او به نوبت بر تخت نشستند، و آتوسا و دختر گمنام دیگری خواهران تنی این دو محسوب می‌شدند.[۳۰۵]

سال‌نامه‌ی نبونید شرح می‌دهد که در ۵۳۸ پ.م.، یک سال پس از فتح بابل، همسر کوروش درگذشت و مردم بابل در مراسم سوگواری همگانی شرکت کردند. این مراسم به مدت شش روز، از ۲۷ ماه آدار تا سوم ماه نیسان (تقریباً برابر با هفته‌ی اول فروردین)، به طول انجامید. هرودوت معتقد است که این همسرِ برگزیده‌ی کوروش کاساندانَه بوده است، اما برخی از منابع دیگر او را آموتیس (Αμυτισ یونانی و Amytis لاتین) دختر ارشتی‌ویگه می‌دانند.[۳۰۶] این زن دختر ارشتی‌ویگه و شاهزاده‌ی ماد بود، و احتمالاً ارته‌ستونه از او زاده شده است.[۳۰۷] اما نام آمیتیس که این روزها ایرانیان فرزندان‌شان را به همین شکل تحریف شده بدان می‌نامند، شکل

---

۳۰۵. هرودوت، کتاب دوم، بند ۱ و کتاب سوم بندهای ۲ و ۳.

306. Ctesias, F 9.
307. Schmitt, 1985.

یونانی‌شده‌ی اسمی ایرانی است که در اوستایی به شکل هومَیتی[۳۰۸] دیده می‌شود و شکل پارسی باستان‌اش احتمالاً اومَتی (-Umati*) بوده است.[۳۰۹] اسم دلالتی زرتشتی دارد و از دو بخشِ «هو» به معنای نیک و «مَیتی/ مَتی» به معنای اندیشه ساخته شده و روی هم رفته «اندیشه‌ی نیک» معنی می‌دهد که از کلیدواژه‌های مهم دینی در اوستاست. این همان نامی است که با تحریف «ه» به «س» به شکل سمیرا در پارسی باقی مانده و شکل یونانیِ سمیرامیس هم از آن برساخته شده است. در میان شاهان هخامنشی بیشتر کسانی این نام را بر فرزندان‌شان می‌گذاشتند که گرایشی به دین زرتشتی داشته‌اند. چنان‌که خشایارشا، که کتیبه‌ی ضد دیوش شهرت دارد، دختر خود (خواهر اردشیر نخست) را اومتی نامید که مانند اردشیر (ارتَه‌خششَیَه/ شهریارِ پرهیزگارانه) نامی زرتشتی است. بنابراین، چه هومیتی با کاساندانه یکی بوده باشد و چه نباشد، به احتمال زیاد در خاندانی زرتشتی زاده شده است. مری بویس در مقاله‌ای گور وی را همان زندان سلیمان در نزدیکی پاسارگاد دانسته است.[۳۱۰] داندامایف نیز جای آرام‌گاه او را پاسارگاد دانسته است.[۳۱۱]

بزرگ‌ترین پسر کوروش، که در نبشته‌ی حقوق بشر سلامتش را از مردوک می‌خواهد و با افتخار او را «پسری از پشت خودم» می‌خواند، کمبوجیه نام داشت. او شاهی لایق از آب درآمد که مدت ده سال با پدرش در حکومت شریک بود و پس از آموختن چم و خم سلطنت بر قلمرویی چنین عظیم به قدرت رسید و در مدت چهار سال توانست مصر و قبرس را فتح کند و کار تسخیر تمام سرزمین‌های نویسای قلمرو میانی را، که پدرش آغاز کرده

---

308. humaiti
309. Eilers, 1971: 17-57.
310. Boyce, 1984: 67-71.
311. Dandamaev, 1992.

بود، به انجام رساند.

پسر کوچک‌تر کوروش بیشتر با لقب بابلی‌اش ــ بردیا ــ شهرت دارد که «ارجمند و سرافراز» معنا می‌دهد و احتمالاً اکدی‌شده‌ی همان بَرزِیَهٔ در پارسی باستان است به همین معنی. هرودوت نام او را اسمِردیس ثبت کرده و آیسخولوس او را مردوس نامیده است. به نظر می‌رسد تمام این افراد از ذکر این نام لقبی پارسی مانند «مَرد» را در نظر داشته‌اند. تنها کتسیاس به نام شکسته‌بسته‌ی «تَنیائوکسارکِس» یا «تنیاخارکس» اشاره کرده که ممکن است به نام پارسی او مربوط باشد. بر مبنای این گزارش، به نظر می‌رسد نام اصلی پسر کوچک‌تر کوروش، «تَنووَزَرکَه» (تن‌بزرگ) به معنای تنومند و نیرومند بوده باشد. از توصیف‌هایی که از بردیا در دست است، می‌دانیم که به راستی پهلوانی درشت‌اندام بوده است. چون به گواهی هرودوت تنها کسی که توانست در یک زورآزمایی کمان سختِ حبشیان را بکشد او بود.

کوروش دست‌کم دو دختر هم داشته است. مشهورترین دخترش، هوتَئوسَه (آتوسا) نام داشت که زنی نیرومند و بانفوذ بود. بنا بر روایت یونانی، او به عقد برادرش بردیا درآمده، اما اصولاً به متن‌های یونانی به ویژه در زمینه‌ی روابط خانوادگی نباید زیاد اعتماد کرد. رسم خویدودَه (ازدواج با محارم)، که در منابع زرتشتیِ مربوط به سده‌های نخست هجری اشاره‌هایی به آن وجود دارد، به احتمال زیاد در ایران باستان وجود نداشته است. اشاره‌های مربوط به این قضیه در ایرانِ عصر هخامنشی تنها به منابع یونانی محدود است و ایشان نیز انگار در زمینه‌ی سنن و مراسم درباری مصری ــ که دارای این رسم بوده‌اند ــ به جهان پیرامون خود نگریسته باشند. گذشته از هرودوت، که سخنش چندان معتبر نیست، منابع بابلی، عبری، ایلامی و پارسی اشاره‌ای به ازدواج آتوسا و بردیا نکرده‌اند.

آتوسا به احتمال زیاد یکی از هم‌دستان داریوش برای دست‌یابی به تاج‌وتخت بوده است و چه بسا که از ابتدا

همسرِ او بوده باشد. چیرگی داریوش بر بردیا و ادعای این که او شاهزاده‌ای دروغین است و بردیای واقعی سال‌ها پیش به دست برادرش کشته شده، بدون پشتیبانی آتوسا مشروعیتی نمی‌یافت. از این رو، این زن در جریان به قدرت رسیدن داریوش نقشی مهم ایفا کرد و بعدتر هم بر مبنای اسناد تخت‌جمشید می‌دانیم که به عنوان همسرِ داریوش بزرگ و مادرِ خشایارشا بانویی نامدار و مقتدر بوده است. در این کتیبه‌ها، به او لقب «بانوک» داده‌اند که همان بانوی فارسی امروز است. این حدس که آتوسا از ابتدا و پیش از شاه شدنِ داریوش همسرِ او بوده، از این‌جا تأیید می‌شود که داریوش با خواهر او ــ اَرتَه‌ستونه ــ نیز ازدواج کرده بود، اما او را به مرتبه‌ی ملکه برنکشید و فرزندانش هرگز ارج و قرب فرزندان آتوسا را پیدا نکردند. ناگفته نماند که هم نام ارته‌ستونه و هم هوتئوسَه طنینی زرتشتی دارند. آتوسا یا هوتئوسه نام زنِ گشتاسپ شاه و اولین ملکه‌ی زرتشتی است، و بخش نخست ارته‌ستونه هم مترادفِ پارسی باستان برای اَشَه در اوستایی است که کلیدواژه‌ی مرکزی اخلاق زرتشتی است. بنابراین، کوروش با وجود آن‌که در رفتار خود نشانه‌ای از یکتاپرستی یا ترجیح دینی خاص به ادیان دیگر را ظاهر نمی‌کرده، اما زنی و دو دختری داشته که نام‌شان زرتشتی بوده است.

از میان دیگر نوادگان کوروش، باید به نوه‌اش آپامَه هم اشاره کرد که تنها دختر بردیا بود و به روایتی بعدها با داریوش بزرگ ازدواج کرد. بنا بر اسناد رسمی، کمبوجیه فرزندی نداشته که با توجه به سن و سالش بعید می‌نماید. این احتمال وجود دارد که کمبوجیه فرزندانی داشته که در جریان طغیان‌های سال ۵۲۲ پ.م. و زمان تاج‌گذاری داریوش بزرگ، مدعی قدرت شده و در کشمکش میان درباریانِ هوادار داریوش و مخالفان‌شان کشته شده باشند. شاید از این روست که نامی از ایشان در تاریخ وجود ندارد.

به این ترتیب، از پشت کوروش دو پسر و دست‌کم دو دختر باقی ماند. دو پسرش به نوبت بر تخت نشستند و

دو دخترش با داریوش ازدواج کردند. از پشت یکی از همین دختران (آتوسا) بود که شاهان بعدی هخامنشی زاده شدند و پیوند میان شاخه‌ی داریوشی و کوروشی تحقق یافت. پس ارتباط میان کوروش با شاهان هخامنشی بعدی، از پشت دخترش، برقرار شد و این نیز به سنت ایلامی‌ها شبیه بود که در آن حق سلطنت علاوه بر برادران، از پشت زنان و خواهران نیز منتقل می‌شد.

بخش سوم: کوروش جهانگیر

گفتار نخست: فتح ماد

۱. در زمانی که کوروش به تاج‌وتخت انشان دست یافت، قلمرو میانی دورانی به نسبت آرام را پشت سر می‌گذاشت. با نابودی پادشاهی آشور، موجی از خشونت که از این کشور بر می‌خاست و به همسایگانش سرریز می‌شد، فرو خفته بود. پادشاهی ماد، بابل، لودیه و مصر که بخش‌های نویسای قلمرو میانی را در دست داشتند با ازدواج‌هایی سلطنتی با هم متحد شده بودند و حتی بابل و مصر هم، که بنابر سنت کهن‌شان مدام بر سر سوریه کشمکش داشتند، نبردهای پردامنه را رها کرده بودند و به دخالت‌های سیاسی در کار امیرنشین‌های کوچک منطقه بسنده می‌کردند. قبیله‌های مهاجم و کوچ‌گرد آریایی ــ سکاها، کیمری‌ها و ماساگت‌ها ــ که تا یک نسل قبل در شهرهای قلمرو میانی وحشت می‌آفریدند، به تدریج یکجانشینی پیشه کرده و آرام شده بودند.

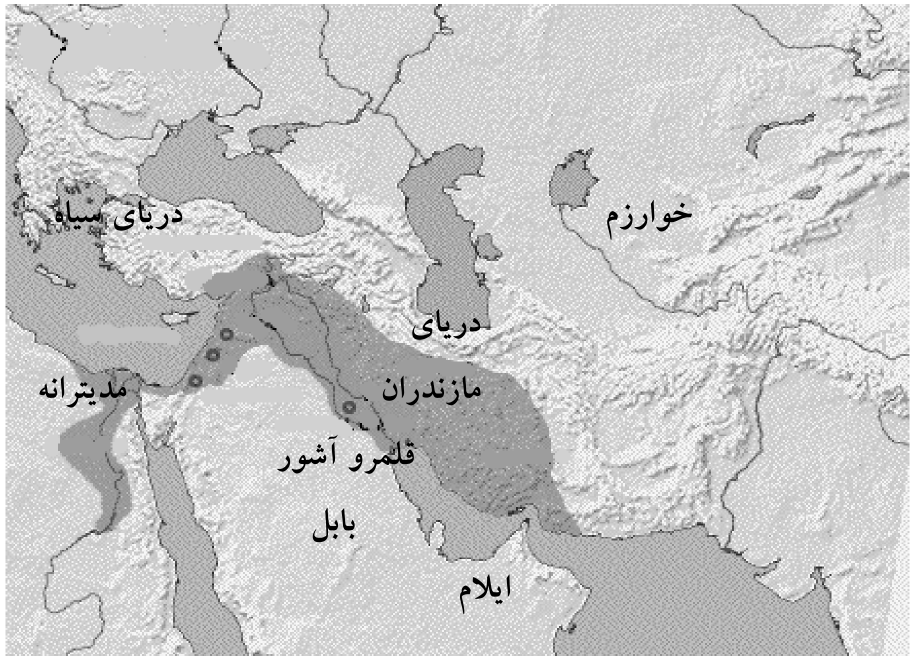
ایران‌زمین، برای نخستین بار فرمان‌روایی دولت‌هایی ایرانی‌زبان را تجربه می‌کرد. در شرق ایران‌زمین، در قلمرو بلخ و خوارزم، جوانه‌های انسجام سیاسی دیده می‌شد و شاهان بلخ که از سویی به معادن سنگ افغانستان و از سوی دیگر به زمین‌های کشاورزی غنی خوارزم و سغد دسترسی داشتند توانسته بودند بخش مهمی از امیرنشین‌های کوچک ایران شرقی را زیر یک پرچم گرد آورند. بخش عمده‌ی نیمه‌ی شرقی ایران‌زمین ــ از سغد و خوارزم گرفته تا دره‌ی سند ــ توسط جمعیت‌های آریایی یکجانشین مسکونی شده بود که به آرامی جمعیت‌های قفقازی بومی منطقه را در خود حل می‌کردند و زیر حکم شاهانی محلی می‌زیستند. در غرب ایران‌زمین، وضعیت متفاوت

بود.

دولت‌هایی بزرگ در این ناحیه در کنار هم قرار گرفته بودند و به هم فشار وارد می‌کردند. نیرومندترین‌شان بی‌تردید ماد بود که نیمه‌ی شمالی ایران را به همراه شمال میان‌رودان در اختیار خود گرفته بود و در سال‌های آخر گویا بر بلخ هم چیره شده بود. در جنوب میان‌رودان، بابل قرار داشت که دامنه‌ی نفوذش را تا عربستان و سوریه گسترش داده بود. خارج از ایران‌زمین، دو دولت مهم نویسای دیگر وجود داشتند. یکی از آن‌ها مصر بود که حاشیه‌ی شمالی آفریقای شرقی را زیر نفوذ خود داشت. دیگری پادشاهی لودیه بود که در آناتولی قرار داشت و وارث هیتی‌ها و هوری‌ها محسوب می‌شد و بر بخش مهمی از قبیله‌های یونانی مقیم آسیای صغیر نیز فرمان می‌راند. در این میان، فنیقی‌های دریانورد به تدریج در سرزمین‌های همسایه‌ی مصر حکومت کارتاژی خود را بنیان می‌نهادند، اما از تمرکز سیاسی و پیچیدگی یک دولت منسجم برخوردار نبودند.

به این ترتیب، در زمانی که کوروش بر تخت انشان نشست، چهار دولتِ بزرگ قلمرو میانی بعد از چند دهه درگیری و کشمکش مرزهایی صریح و استوار را بین خود تشکیل داده بودند و به توافق رسیده بودند که مسیرهایی مستقل از هم را برای توسعه در پیش بگیرند. در این امتداد بود که هر یک از این چهار شاه در جهتی که با دولت‌های دیگر تداخل نمی‌کرد به توسعه‌ی کشور خود مشغول بود. کرزوس لودیایی می‌کوشید در یونان و بالکان جای پایی بیابد، ارشتی‌ویگه ماد دامنه‌ی اقتدار خود را در ایران شرقی بسط می‌داد، نبونید بابلی به ماجراجویی در شبه جزیره‌ی عربستان می‌پرداخت و فرعون سالخورده‌ی مصر قوایی را برای مطیع ساختن سودانی‌ها به جنوب گسیل می‌کرد.

در این شرایط بود که کوروش به حرکت درآمد.



دولت آشور در اوج توسعه‌اش (٦٥٠ پ.م.)

۲. در میان این چهار نیرو، ماد برای کوروش بیشتر اهمیت داشت، چون از سویی تنها دولتِ بزرگ همسایه‌ی او بود و از سوی دیگر ادامه‌ی ایلام محسوب می‌شد که خودِ دولت انشان نیز دنباله‌ی دیگری از همان سنت سیاسی را دنبال می‌کرد. تمام منابع در این مورد توافق دارند که نخستین نبرد جدی کوروش با مادها درگرفته است. هرودوت، دلیل این نبرد را چیرگی دیرینه‌ی مادها بر پارس‌ها می‌داند و می‌گوید که پارس‌ها برای زمانی طولانی خراج‌گزار خویشاوندان شمالی‌ترشان بودند تا این که به رهبری کوروش قیام کردند و سلطه‌ی مادها را برانداختند. کتسیاس می‌گوید که کوروش هنگامی که در دربار ارشتی‌ویگه خدمت می‌کرد برای سرکوب قبیله‌های کادوسی ــ که آریاییانی رمه‌دار و کوچ‌گرد بودند ــ رهبری ارتش را در دست گرفت و پس از آن به سرکشی پرداخت. نیکلای دمشقی که روایت کتسیاس را بازگو کرده، می‌گوید که کوروش وقتی رهبری ارتش را بر عهده

گرفت با پدرش که در این زمان با نفوذ او شهربان پارس شده بود و ماجراجویی پارسی به نام هوبارَه دست به یکی کرد و بر مادها شورید. یوستینوس هم همین داستان را تکرار کرده است، اما هم‌دست اصلی کوروش را هارپاگ مادی دانسته است.

کسنوفون ادعا کرده که کوروش در ابتدا تجربیات جنگی‌اش را در مقام سرداری مادی شروع کرد و از سوی پدربزرگش مأمور شد تا شهربان ارمنستان را که خراج نمی‌داد، تنبیه کند. کوروش به ارمنستان تاخت و این کشور را بار دیگر برای ماد فتح کرد، اما چون پسر شاه ارمنستان همبازی دوران کودکی‌اش بود در مورد شاه شکست‌خورده مهربانی نشان داد و آسیبی به او نرساند.[۳۱۲] به همین دلیل هم بعدها وقتی کوروش سر به طغیان برداشت ارمنی‌ها به یاری‌اش شتافتند.

این‌ها همه در حالی است که منابع غیریونانی اشاره‌ای به چیرگی اولیه‌ی مادها بر پارس‌ها و دست‌نشاندگی پارس‌ها ندارند. سال‌نامه‌ی نبونید هنگامی که از نبرد کوروش و ارشتی‌ویگه سخن می‌گوید، تنها به این نکته که ارشتی‌ویگه شاه مادها و کوروش شاه انشان بوده اشاره می‌کند و چیزی درباره‌ی سرکشی و تابعیت قبلی پارس‌ها از مادها نمی‌گوید. در واقع، چنین به نظر می‌رسد که نویسندگان یونانی هنگام نگارش زندگی‌نامه‌ی کوروش سخت زیر تأثیر داستان زندگی شروکین اکدی بوده و ماجراها و جنگ‌های کوروش را در چارچوب اسطوره‌های منسوب به شروکین روایت کرده باشند. درست‌تر آن است که به اسناد رسمی بابلی هم‌زمان با کوروش بیش از قصه‌هایی که یونانیان سده‌ها بعد سر هم کردند اعتماد کنیم، و چنین فرض کنیم که کوروش از ابتدا شاه انشان

---

۳۱۲. کسنوفون، کتاب سوم، فصل ۱.

بوده و هیچ ارتباطی هم با خاندان سلطنتی ماد نداشته است و کشورش هم تابع ماد محسوب نمی‌شده است.

البته مادها و پارس‌ها از نظر فرهنگی، زبانی و احتمالاً دینی کاملاً همسان بوده‌اند. این‌ها در واقع دو جمعیت آریایی شبیه به هم بودند که دولت‌هایی را در دو کناره‌ی پادشاهی بزرگ و کهن ایلامی تشکیل داده بودند. از میان این دو، مادها که بیشتر فشار آشور را احساس می‌کردند و نسبت به پارس‌ها از مرکز قدرت ایلامیان دورتر قرار داشتند زودتر توانستند پادشاهی مستقل خود را پدید آورند، اما شیوه‌ی کشورداری‌شان و سیاست خارجی‌شان که بر دشمنی با آشور و اتحاد با بابل متمرکز بود کاملاً دنباله‌ای از رویکرد ایلامی به سیاست محسوب می‌شد. در واقع، پادشاهی ماد را باید دنباله‌ای از حکومت محلی گوتیوم و لولوبی دانست که مرکزش در کوهستان زاگرس قرار داشت و از نظر تمدن و سیاست خارجی دنباله‌روی ایلام بود.

ضعیف شدن ایلام، بی‌تردید در فراز آمدن مادها و تبدیل شدن‌شان به متحد اصلی بابل تأثیر داشته است. در واقع چنین به نظر می‌رسد که در ٦٤٤ پ.م.، هم‌زمان با ویرانی شوش، گرانیگاه قدرتِ ایلام از مرکز باستانی شوش به دو نقطه‌ی دیگر در شرق (انشان) و شمال (ماد) منتقل شده باشد. این انتقال، بر خلاف آنچه تاریخ‌نویسان کلاسیک تصور کرده‌اند، مترادف با انقراض تمدن ایلام نبوده است. چون کشور ایلام در جریان تاریخ بیست و پنج سده‌ای‌اش تا آن لحظه، بارها توسط سپاهیان میان‌رودان و قبیله‌های مهاجم دیگرِ مقیم زاگرس مورد حمله قرار گرفته بود. گوتی‌ها، کاسی‌ها، بابلی‌ها و آشوری‌ها پیش از این بارها شوش را فتح و ویران کرده بودند و با این وجود هیچ‌گاه صدمه‌ی مهمی بر پیکر این کشور بزرگ وارد نیاورده بودند. بدترین آسیبی که شهر شوش دید، به دوران تاریک سه سده‌ای مربوط می‌شود که در ابتدای هزاره‌ی نخست پ.م. به دنبال سقوط شوش بروز کرد و در نهایت با ظهور دودمان ایلامی نو ترمیم شد. حتی در این زمان هم شهر شوش بود که متروکه شده بود و

خودِ تمدن ایلام هم‌چنان زنده و فعال بود.

در ٦٤٤ پ.م. وقتی شوش ویران شد و دودمان ایلامی نو منقرض گشت، به معنای بر باد رفتن میراث سیاسی ایلام نبود، چون پس از سه نسل بار دیگر لقب باستانی «شاه انشان و شوش» توسط کوروش احیا شد و شوش به مرتبه‌ی یکی از سه پایتخت شاهنشاهی[۳۱۳] بزرگ او برکشیده شد. این به معنای آن است که شهر شوش و تمدن ناحیه‌ی سوزیان هم‌چنان زنده و پویا بوده‌اند.[۳۱٤] بیست سال پس از شکست ایلام از آشور، مادها با هم‌دستی بابلی‌ها بر آشور تاختند و آن‌جا را نابود کردند و این نمی‌توانسته بدون همراهی ایلامی‌ها انجام گرفته باشد، هر چند ایلامی‌ها احتمالاً در این زمان دیگر مانند سابق رهبر قوای متحد شرق زاگرس نبوده‌اند و مادها این موقعیت را فراچنگ آورده بودند.

به این ترتیب، پادشاهی ماد، پدیده‌ای نبوده که ناگهان و بی‌سابقه بر صحنه پدیدار شود. قلمرویی که مادها فتح کردند، ناحیه‌ای بود که برای مدت‌های طولانی زیر تأثیر نفوذ فرهنگی ایلام قرار داشت و در زمانِ مورد نظرمان، متحد جنگی ایلام محسوب می‌شد. ایلام، با ۲۵۰۰ سال پیوستگی فرهنگی، زبانی، نژادی و سیاسی، از نظر تداوم در میان تمام تمدن‌های جهان در تمام اعصار بی‌نظیر است. از این رو نمی‌توان آن را قدرتی دانست که ناگهان از

313. شایسته است واژه‌ی امپراتوری در مورد دولت‌های ایرانی با نام قدیمی‌ترِ فارسی‌اش ــ شاهنشاهی ــ جای‌گزین شود. چون نخستین نمونه و نامی که از این ساخت سیاسی در دست داریم، به شاهنشاهی پارس مربوط می‌شود که از زمان داریوش به بعد شاهنشاهی نامیده می‌شده است. «امپراتوری» وام‌واژه‌ای لاتین است که احتمالاً خودش از ریشه‌ی مصری «پر» وام گرفته شده است. «پر» و «پری» در زبان مصری باستان به کاخ فرمان‌روا اطلاق می‌شده است و از این رو حاکمان مصر را «پرو/ پرون» (یعنی مقیمِ کاخ) می‌نامیدند که شکل عربی‌اش ــ فرعون ــ در فارسی هم رواج دارد. در زبان لاتین این واژه به عنوان بُن فعل به کار گرفته شده و عباراتی مانند imperative و imperator از آن مشتق شده‌اند.

314. Kuhrt, 1983: 83-97.

میان رفته باشد.

در واقع آنچه رخ داده، آریایی شدنِ تدریجی این تمدن بوده است. چنان که گفتیم، رسوخ تدریجی جمعیت آریایی در قلمرو ایلام از ابتدای هزاره‌ی نخست پ.م. آغاز شد و در سده‌ی هفتم پ.م. به آن‌جا منتهی شد که مردمِ نواحی پیرامونی ایلام، کاملاً در میان مهاجران آریایی حل شدند. در زاگرس، گوتی‌ها و کاسی‌ها و ماناها و بعدها اورارتوها با ادغام در قبیله‌های ماد و کیمری و سکا هویتی آریایی به دست آوردند، و در شرق چنین ماجرایی در مورد مردم انشان تکرار شد. در این میان، هسته‌ای از جمعیت قفقازی در سوزیان باقی ماند که هم‌چنان وارث فرهنگ و تمدن ایلامی محسوب می‌شد و جایگاهی احترام‌آمیز در میان این نوآمدگان داشت.

بنابراین چنین به نظر می‌رسد که افسانه‌ی انقراض تمدن ایلامی چیزی جز برداشت نادرستِ تاریخ‌نویسان غربی نباشد که در اشتیاق سوزان‌شان برای مهم جلوه دادن بابل و سومر[۳۱۵] به دنبال سندی در مورد نابودی ایلامی‌ها می‌گشته‌اند. این سند، البته پیدا شده است. آن هم کتیبه‌ی آشور بانی‌پال است که در آن ویرانی شوش را شرح می‌دهد و ادعا می‌کند که شهر را به مسکن ماران و موران تبدیل کرده است و دیگر انسانی در آن نخواهد زیست. این ادعا، با توجه به این که تنها بیست سال بعد قدرت آشور در اثر فشار قوم‌هایی که متحد یا تابع ایلامی‌ها بودند فرو پاشید، نادرست به نظر می‌رسد. این کتیبه، اگر بخواهیم در چارچوبی تاریخی به آن نگاه کنیم یکی از چندین و چند متن بابلی، سومری و آشوری است که در جریان نبردهای دایمی مردم میان‌رودان با ایلامی‌ها

---

۳۱۵. این اشتیاق از آنجا سرچشمه می‌گیرد که منطقه‌ی میان‌رودان و به ویژه بابل در کتاب مقدس یهودیان و مسیحیان بسیار مورد ارجاع است و از این رو برای غربیان بار هویتی سنگینی دارد.

نوشته شده است و بنا بر سنتی کهن فتوحات موقت این مردم را بر دشمنان قوی‌پنجه‌شان نشان می‌داده است. نبوکدنصر و نرام‌سین و منیش توسو و سایر حکمرانان میان‌رودان بارها پیش از آشوربانی‌پال به ویران کردن شوش و خالی از سکنه شدنش اشاره داشته‌اند، و این در حالی است که هیچ‌یک از این‌ها به نابودی تمدن ایلام یا متروک ماندن شوش منتهی نشده.

تمام این حرف‌ها بدان معناست که پادشاهی ماد و پارس را باید دنباله‌ای از تمدن ایلام دانست. ایلام و هسته‌ی سخت و نیرومند تمدن قفقازی‌های بازمانده در سوزیان ــ یعنی تخت سلطنت شوش ــ برای مدتی طولانی به صورت مرکز ثقلی عمل می‌کرد که قبیله‌های نوآمده‌ی آریایی و تمدن‌های کهن میان‌رودان ــ مانند بابل ــ در مدارش با هم متحد می‌شدند و در برابر نیروهای خونخوار و غارتگری مانند آشوریان ایستادگی می‌کردند. با سقوط شوش و تضعیف این هسته‌ی مرکزی، قلمرو ایلام به دو بخش تجزیه شد. نواحی کوهستانی زاگرس، که نصیب کشور ماد شد، میراثِ قبیله‌های جنگجو و سرکشی را به چنگ آورد که از دیرباز به میان‌رودان می‌تاختند و از ابتدا وضعیتی مستقل‌تر از خویشاوندان‌شان در انشان داشتند. به این ترتیب، پادشاهی ماد در ابتدا برجستگی یافت و لبه‌ی تیز حمله به آشور از شوش به اکباتان منتقل شد. جایگاه مادها در نزد بابلی‌ها، سنن حکومتی‌شان و سیاست خارجی‌شان نشان می‌دهد که هم خودشان و هم همسایگان‌شان ایشان را دنباله‌ی ایلامی‌ها می‌دانسته‌اند و جایگاه‌شان در سیاست بین‌الملل همتای جانشین ایلامی‌ها بوده است.

مادها، به این ترتیب، برای مدتی در سپهر ایران‌زمین درخشیدند و وظیفه‌ی بزرگِ ریشه‌کن کردن دولت آشور را، که هم‌چون مرکزی برای صدور خشونت و رنج در منطقه عمل می‌کرد، بر عهده گرفتند و به انجام رساندند. با وجود این، قلمرو کهن ایلام نصیب خویشاوندان پارسی‌شان شد که به طور مستقیم در کشمکش‌های میان‌رودان

درگیر نبودند و سرگرمِ استوار ساختن شالوده‌ی پادشاهی خویش بودند. پارسیان برای مدت صد سال به آرامی در انشان زیستند و پس از آن به رهبری کوروش از انشان بیرون آمدند و توسعه‌ی خویش را آغاز کردند.

چنین به نظر می‌رسد که کوروش برای سه سالِ نخست سلطنتش جاه‌طلبی نظامی خاصی نداشته و به کار تجدید سازمان مردمش مشغول بوده باشد. گام نخستِ این بلندپروازی می‌بایست با چیرگی بر شوش آغاز شده باشد. بر اساس اسناد بازمانده از آکروپولیس شوش می‌دانیم که در سالهای منتهی به خیزش کوروش، این شهر مسکونی و آباد بوده است. با توجه به سابقه‌ی درخشان شوش به عنوان پایتخت ایلام، و این سنت باستانی ایلامیان که فرمان‌روای شوش به همراه شاه و ولیعهدش یکی از سه نیروی برتر سیاسی در قلمرو ایلام محسوب می‌شدند، بدیهی است که حاکمان شوش در این زمان نسبت به همسایگان‌شان چندان بی‌ادعا نبوده‌اند. این حدس به نظر معقول می‌نماید که احیای قدرت سیاسی شوش در سال‌های آرامِ پس از سقوط آشور و در میانه‌ی دو قدرت آریایی ماد در شمال و انشان در شرق انجام گرفته باشد. با وجود این، در اسناد آکروپولیس شوش نام انشان بسیار کمیاب است و معلوم است که این شهر واحد سیاسی مستقلی را تشکیل می‌داده است.

انشان سرزمینی است که توسط حایلِ منطقه‌ی سوزیان از ماد جدا می‌شود، و کشمکش میان ماد و انشان تنها زمانی می‌توانسته رخ دهد که شوش به عنوان قدرتی مستقل در این میان وجود نداشته باشد. چنین به نظر می‌رسد که مادها هیچ‌گاه شوش را فتح نکرده باشند، چون در اسناد بازمانده از میان‌رودان هیچ اشاره‌ای به این موضوع وجود ندارد و از سوی دیگر بعید می‌نماید که مادها سوزیان را فتح کنند و مدعی به ارث بردن پادشاهی پرافتخار و کهن ایلامی نشوند. این ادعایی بود که پارس‌ها وقتی این قلمرو را گشودند طرح کردند و این یک و نیم سده پس از آخرین کاربردِ لقبِ شاه شوش و انشان بود. بنابراین در تمام این مدت ایلام نام و نفوذ خود را در منطقه

حفظ کرده و به عنوان نیرویی سیاسی و فرهنگی آن‌قدر زنده بود که به عنوان یکی از گرانیگاه‌های مهم دولت هخامنشی نقش ایفا کند.

نتیجه‌ای که از این بحث می‌توان گرفت، آن است که این منطقه‌ی حائل، یعنی سوزیان و مرکزش شوش، در فاصله‌ی یک سده‌ای که از سقوط آشور تا ظهور کوروش گذشت توسط مادها اشغال نشد. این همان فاصله‌ای است که گمان می‌کنم نوعی پادشاهی مستقل در این منطقه حاکم بوده است. پادشاهی‌ای کوچک و شاید ناتوان که انشان و قلمرو زاگرس را به خاطر نفوذ آریایی‌ها از دست داده بود، اما احتمالاً هم‌چنان ادعای احیای پادشاهی بزرگ ایلامی را طرح می‌کرد.

چنان که دیدیم، مرکز اقتدار کوروش در انشان قرار داشته است و این شهری است که بیش از هگمتانه و قلمرو ماد ـ گوتیوم با فرهنگ ایلامی درآمیخته بود. کوروش در خاندانی سلطنتی زاده شد که دست کم از دو نسل پیش بر انشان فرمانروایی داشتند. با وجود این، چنین می‌نماید که کوروش سازمان‌دهنده‌ی اصلی نیروی نظامی این شهر بوده باشد. کسنوفون در بندهای فراوانی از *کوروش‌نامه* به دستاوردهای سازمانی کوروش اشاره می‌کند. از دید او، کوروش بود که ارتش پارس را سازماندهی کرد و سلاح‌های ساده‌ی اولیه‌شان (کمان و نیزه‌ی ساده) را با سلاح‌های یک‌دستی مانند شمشیر و نیزه و سپر سبدی و تبرزین تکمیل کرد.[۳۱۶] هم‌چنین او بود که واحدهای ارتشی را به گروه‌هایی ده نفره تقسیم کرده و نظامی اعشاری را بر رده‌بندی واحدهای رزمی حاکم

۳۱۶. کسنوفون، کتاب ۲، فصل ۱، بندهای ۹ و ۱۰.

گرداند.[۳۱۷]

این، در واقع، همان نظمی است که در روایت هرودوت و کتسیاس از رژه‌های نظامیان ایرانی هم دیده می‌شود. بر مبنای این قاعده، دسته‌های ده نفره‌ی رزمی در گروهان‌هایی صد نفره و آن‌ها نیز در گُردان‌هایی هزار نفره سازمان می‌یافتند که می‌توانستند در قالب ارتش‌هایی ده هزار نفره مانند نگهبانان شاه (موسوم به گارد جاویدان) با هم متحد شوند. این نظم احتمالاً از نظام عددنویسی ایلامی مشتق می‌شد که بر مبنای حسابی ده‌دهی استوار بود. مردم میان‌رودان، بر خلاف ایلامی‌ها، اعداد خود را بر مبنای شش‌گان می‌نوشتند و گویا ایلامیان محاسبات شش‌گانی را از ایشان وام‌گیری کرده باشند. این روالی است که در شمارش درجه‌های مثلثاتی و مشتقات‌شان یعنی واحدهای زمان مانند دقیقه و ثانیه باقی مانده است.

نظام عددنویسی رایج در ایلام، گویا ده‌دهی بوده باشد. هر چند اطلاعات موجود در این زمینه بسیار جسته‌وگریخته و کتیبه‌های ترجمه‌شده از ایلامیان بسیار اندک است. به هر صورت، کوروش نخستین کسی بود که حساب ده‌دهی را در سازماندهی ارتش به کار گرفت. تا پیش از آن واحدهایی چنین منظم که با شماری برابر از سربازان تجهیز شده باشند و بر مبنای دستگاهی اعشاری صورت‌بندی شوند وجود نداشتند. از آن‌جا که کوروش خودش ریاضی‌دان نبوده می‌بایست این نظام را از جایی وام‌گیری کرده باشد. به نظر می‌رسد این دستگاهی بوده که پیش از آن در ایلام وجود داشته و نوآوری او آن بوده که این حساب را در فنون نظامی به کار بسته است.

---

۳۱۷. کسنوفون، کتاب ۲، فصل ۱، بندهای ۲۴ـ۲۲.

به روایت کسنوفون، کوروش هم‌چنین کسی بود که سواره‌نظام پارس‌ها را پدید آورد.[318] بر مبنای این روایت، پارس‌ها تا پیش از آن که زیر نفوذ ماد قرار بگیرند از فنون سوارکاری اطلاعی نداشتند.[319] این امر البته ممکن است، چون می‌دانیم که قبیله‌های ایرانی دیگری ــ مانند کیمری‌ها ــ سوارکاری نمی‌دانستند، و مادها هم مشهورترین پرورش‌دهندگان اسب در کل قلمرو میانی بوده‌اند. با وجود این، سوارکار نبودن پارس‌ها تا زمان کوروش کمی غریب جلوه می‌کند، چون قبیله‌های ایرانی خیلی زود فنون سوارکاری را از هم آموختند و سواره‌نظام‌شان وحشت‌آفرین‌ترین بخش ارتش‌شان محسوب می‌شد. مُهری که از کوروش انشانی به جا مانده هم او را، به سبک تصویرگری ایلامیان، سوار بر اسب نشان می‌دهد.

بنابراین گویا سنت پرورش اسب در این منطقه پیشاپیش وجود داشته باشد. سنتی که کوروش موفق شده آن را بهینه سازد و در توانمند کردن واحدهای نظامی‌اش به کار بگیرد. کسنوفون کوروش را بنیان‌گذار گُردان ارابه‌رانان پارسی هم می‌داند[320] که نامحتمل است. چون ارابه‌ی جنگی از زمان کاسی‌ها در قلمرو ایلام رواج داشته است. این‌جا هم فرضِ اصلاح و بهینه‌سازی بیشتر معقول می‌نماید تا معرفی فنی که تا آن زمان کاملاً ناشناخته بوده باشد.

کوروش در سه سال نخست حکومتش با هیچ یک از همسایگانش درگیر نشد و حدس من آن است که در این مدت به ساماندهی جامعه‌ی انشانی و تأسیس ارتشی نیرومند مشغول بوده است.

---

۳۱۸. کسنوفون، کتاب ٤، فصل ۳، بندهای ۲۳ و ۲٤.

۳۱۹. کسنوفون، کتاب نخست، فصل ۳، بند ۳.

۳۲۰. کسنوفون، کتاب ٦، فصل ۱، بندهای ۳۰ـ۲۷ و ۵۰ـ٥٤.

۲. سال‌نامه‌های بابلی، برای نخستین بار در سال ۵۵٦ پ.م. به کشور انشان اشاره می‌کنند[321] و این زمانی است که کوروش ششمین یا هفتمین سال حکومتش بر انشان را می‌گذراند. در این هنگام معقول‌ترین گام برای توسعه‌ی شاهی انشان آن بود که سوزیان را فتح کند و بار دیگر پادشاهی کهن ایلام را متحد نماید. چنین به نظر می‌رسد که کوروش هم دقیقاً همین کار را کرده باشد. او احتمالاً در این سال به سمت غرب پیشروی کرد و شوش را گرفت. به این ترتیب، پارس‌های انشان با ماد و بابل همسایه شدند. این حدس از آن‌جا تقویت می‌شود که سال‌نامه‌های بابلی از این پس در چند جا از کوروش با عنوان شاه ایلام یاد می‌کنند و می‌دانیم که خودش هم لقب «شاه شوش و انشان» را، که به شاهان باستانی ایلام تعلق داشت، برای خود برگزیده بود.

درباره‌ی زمان دقیق پیوستن شوش به قلمرو کوروش توافقی میان مورخان وجود ندارد. گواهی نویسندگان قدیمی نشان می‌دهد که کوروش در دیرترین هنگام ــ هنگام حمله به بابل ــ این شهر را در اختیار داشته است. در این مورد گزارش هرودوت را داریم که می‌گوید کوروش هنگام حمله به بابل آب آشامیدنی خویش را از رود خوآسپ[322] (کُر) همراه برده بود و این بدان معناست که شوش را پیش از حرکت به سوی بابل در اختیار داشته است. هرچند درباره‌ی مکان دقیق این رود که احتمالاً همان اولا در اسناد ایلامی و اولایا در منابع اکدی است، بحث‌ها و نظرگاه‌های گوناگونی وجود دارد.[323] از سوی دیگر، شواهدی هست که تاریخ گرفتن شوش را بسیار

---

321. Grayson, 1975.
322. Choaspes
323. Potts, 1999: 27-44.

زودتر قرار می‌دهد. چنان که مثلاً استرابو می‌گوید که کوروش شوش را بعد از فتح ماد (۵۵۰ ـ ۵۴۹ پ.م.) به عنوان یکی از پایتخت‌های خود قرار داد.[۳۲۴]

بیشتر پژوهش‌گران نوشته‌اند که کوروش درست پیش از فتح بابل به شوش تاخت و این شهر را فتح کرد[۳۲۵] و حتا برخی شوش را در این زمان بخشی از پادشاهی نبونید دانسته‌اند و فتح این شهر در ۵۳۹ پ.م. را آغازگاه حمله به قلمرو بابل فرض کرده‌اند[۳۲۶] این فرض اخیر البته نادرست است و هیچ شاهدی در دست نداریم که سیطره‌ی بابل بر شوش در دوران نبونید را نشان دهد.[۳۲۷] به همین دلیل هم بیشتر پژوهش‌گران محتاطانه زمانی پیش‌تر، اما نزدیک به ۵۳۹ پ.م. را برای فتح شوش برشمرده‌اند. با وجود این، این دیدگاه که شاید کوروش شوش را پیش از آغاز درگیری با ماد گرفته باشد به اشکال گوناگون مورد توجه و تأیید برخی از صاحب‌نظران قرار گرفته است.[۳۲۸]

درباره‌ی زمان پیوستن شوش به قلمرو کوروش و وضعیت آن تا پیش از این هنگام، جمله‌ای در استوانه‌ی کوروش (سطرهای ۳۲ـ۳۰) وجود دارد که به بحث‌هایی دامن زده است: «از آن‌جا (بابل؟) به آشور و شوش، اکد، اشنونه، زَبان، مِتورْنو، دیر، تا به مرزهای گوتی، ایزدان را به پرستشگاه‌های آن‌سوی دجله ــ که دیرزمانی بود بنا شده بود ــ بازگرداندم، به جایی که اقامتگاه‌شان بود و گذاشتم تا برای همیشه در آن‌جا اقامت گزینند».

---

324. Strabo, 15.3.2.
325. Stolper, 1984.
326. Zadok, 1976: 61-62.
327. Kuhrt, 1995: 657.
328. Henkelman, 2003 (b): 262; Tavernier, 2004: 27; Briant, 1994: 55.

در این جمله، بخشِ بحث‌برانگیز عبارتی توضیحی است که در سطر ۳۱ آمده: «مَهاز[َه اِب]رْتی ایدیگْنا سا ایستو پَندَمَه نَدو». در این عبارت معنای فعلِ «نَدو» و ترکیب وصفیِ «ایستو پَنَمَه» محل تردید است. «نَدو» در بافت این جمله می‌تواند هم «ترک شدن» و هم «تأسیس شدن» معنی بدهد و «ایستو پنمه» هم دو معنای متفاوتِ «دیر زمانی بود که» یا «برای زمانی طولانی است که» را می‌رساند. واگرایی در خواندن این عبارت به تفسیرهای کاملاً متفاوتی از متن دامن می‌زند.

اوپنهایم[۳۲۹] این بخش را چنین خوانده: «معبدهایی که دیرزمانی ویرانه بودند»، گرِیسون[۳۳۰] خوانده: «مراکز آیینی کرانه‌ی دجله که در زمان‌های دوردست تأسیس شده بودند»، آیلرز[۳۳۱] ترجمه کرده: «در شهرهای آن‌سوی دجله، که حالا مدت‌ها از زمان تأسیس‌شان می‌گذرد»، لوکوک[۳۳۲] نوشته: «در شهرهای آن طرف دجله، که بناهایش دیرزمانی است متروک مانده»، بروسیوس[۳۳۳] به پیروی از برگر[۳۳۴] خوانده: «مراکز آیینی آن‌سوی دجله که قربانگاه‌هایش از مدت‌ها پیش متروک مانده» و میخالووسکی[۳۳۵] نوشته: «آن معبدهای آن‌سوی دجله، معبدهایی که در دوران‌های باستان تأسیس شده بودند»[۳۳۶].

به هر صورت، از این متن چنین برمی‌آید که کوروش در زمان اشغال بابل این سرزمین‌ها را در تصرف خود

329. Oppenheim, 1993.
330. A. K. Grayson
331. Eilers, 1974: 34.
332. P. Lecoq
333. M. Brosius
334. P. R. Berger
335. P. Michalowski
336. Waters, 2008: 116.

داشته است، و در ضمن خدایان این شهرها در بابل گرفتار بوده‌اند. این جمله با این پیش‌داشت که سیطره‌ی کوروش بر شوش دیرگاه بوده، ناسازگار است. چنین پیش‌داشتی در آثار بیشتر نویسندگان معاصر دیده می‌شود. چنان که مثلاً زادوک معتقد است که کوروش شوش را در اواخر جهان‌گشایی‌هایش، و درست پیش از فتح بابل، تسخیر کرد.[۳۳۷] از دید او، شوش تا زمان داریوش پایتخت ایران نبود و هم‌چنان شهری مخروبه باقی مانده بود و در این مورد فتح‌نامه‌ی آشوربانی‌پال را درباره‌ی نابودی شوش حجت می‌داند و اسناد آکروپولیس شوش را نادیده می‌گیرد. کوک بر مبنای اشاره‌ی کوروش، که می‌گوید بت‌های دزدیده‌شده توسط نبونید را به شهرهای میان‌رودان و شوش بازگردانده، به این نتیجه‌ی عجیب رسیده است که کوروش پس از فتح بابل شوش را گرفته است،[۳۳۸] که برداشتی دلبخواه می‌نماید.

این پیش‌داشت به سه دلیل غیرمنطقی است. نخست آن که شواهد تاریخی، با وجود غیاب صراحت درباره‌ی زمان پیوستن شوش و انشان، زمانی پیش از حمله به بابل را برایش تعیین می‌کنند. دوم آن که در سنت سیاسی آن روزگار، بدیهی‌ترین و محتمل‌ترین گام برای توسعه‌ی دولت انشان، درپیوستن آن با شوش بوده است. سوم آن که از نظر جغرافیای جنگ، کوروش پیش از حمله به ماد می‌بایست شوش را گرفته باشد و ارشتی‌ویگه هم نمی‌توانسته بدون گذر از سوزیان و ایلام و نادیده گرفتن جمعیت انبوه این منطقه به پاسارگاد حمله کند. با یک نگاه به نقشه‌ی ایران می‌توان نادرستی این فرضیات و محتمل‌تر بودنِ فتح شوش در زمانی بسیار جلوتر را نتیجه

---

337. Zadok, 1976.

۳۳۸. کوک، ۱۳۸٤: ٦۹ـ٦٦.

گرفت. فرض این که کوروش بدون گذر از جاده‌ی باستانی و هموارِ انشان به شوش و فتح این شهر، منطقه‌ی دوردست و کوهستانی اکباتان و بعدتر سارد در آسیای صغیر و بعد بلخ را فتح کرده باشد کاملاً نامعقول است.

شوش، در زمان مورد نظر ما ــ مانند هفتاد سال بعد در زمان داریوش ــ هم‌چنان مرکز جمعیتی بزرگ و مهم بود و مرکز ناحیه‌ی سوزیان محسوب می‌شد. با توجه به پیوندهای باستانی مردم این منطقه و ساکنان انشان، و تاریخ بیست و پنج سده‌ای که این دو قلمرو به عنوان بخش‌هایی از یک کشور یگانه در پشت سر خود داشتند، بدیهی است که کوروش در نخستین گام برای فتح کردن آن‌جا خیز برمی‌دارد، نه آن که این منبع انسانی و مشروعیتِ حاضر و آماده را رها کند و ناگهان به پادشاهی مقتدر ماد حمله بَرَد. پیشینه‌ی مشترک مردم انشان و شوش، و ابهت نام «شاه انشان و شوش» که خاطره‌ی شاهان مقتدر ایلام را در ذهن تداعی می‌کرد، دلیلی کافی بود تا کوروش را وا دارد تا در نخستین قدم برای توسعه‌ی کشورش شوش را فتح کند. به این ترتیب، از سویی قلمروی به نسبت مطیع و کشوری که به یک‌پارچگی عادت داشته را نصیب خود می‌کرد و از سوی دیگر می‌توانست ادعای باستانی شاهان ایلام را در مورد حکومت بر انشان و شوش بار دیگر احیا کند.

منابع باستانی هم این خط استدلال را تأیید می‌کنند. پیش‌گویی دودمانی، که سندی بابلی است، کوروش را هنگام حمله به بابل با لقبِ «شاه ایلام» مورد اشاره قرار می‌دهد.[۳۳۹] هم‌چنین هرودوت و کتاب اشعیا و کتاب عزرا در عهد قدیم آشکارا تاریخ فتح شوش را بسیار جلوتر می‌دانند و کوروش را از همان ابتدای کار شاه ایلام می‌دانند. بنابراین به نظر می‌رسد حدس ما در مورد این که کوروش در نخستین گام از فتوحات خود شوش را گشوده، به

339. Beaulieu, 1989.

حقیقت نزدیک‌تر باشد. با وجود این، این مراجع اشاره‌ای به جنگ میان شوش و انشان ندارند و طوری از کوروش یاد می‌کنند که انگار از همان ابتدا شاه کل ایلام بوده است. این در حالی است که بر اساس اسناد آکروپولیس شوش می‌دانیم چنین نبوده و انشان تا پیش از جهان‌گشایی کوروش قلمروی مستقل از شوش محسوب می‌شده است. بنابراین غیابِ اشاره به جنگ و فتح شوش، احتمالاً بدان معناست که کوروش موفق شده از راهی نظر موافق مردم شوش را جلب کند و تاج‌وتخت آن‌جا را بدون جنگ به دست آورد. یعنی چنین می‌نماید که یگانه شدنِ مجددِ شوش و انشان از نوعِ الحاق و ادغام دو واحد سیاسی همسایه بوده، و نه حمله و جنگ و فتحِ شهری دیگر. شاید از این روست که هیچ اشاره‌ای به جنگ میان شوش و انشان در مدارک وجود ندارد. اگر حدس ما درست باشد، احتمالاً در ٥٥٦ پ.م. کوروش به عنوان نخستین حرکت برای توسعه‌ی کشورش، شوش را به شکلی صلح‌جویانه به قلمرو خود افزوده و به این ترتیب، بار دیگر دولت باستانی ایلام را احیا کرده است.

فرضِ اتحاد زودهنگامِ انشان و شوش برای پاسخگویی به مسأله‌ی دیگری هم کارگشاست، و آن هم دلیلِ جنگِ پارس‌ها و مادهاست. ما در مورد آغاز درگیری میان پارس‌ها و مادها اطلاعاتی اندک در اختیار داریم و نمی‌دانیم ماد و انشان که برای یک حدود قرن در صلح و آشتی به سر می‌بردند، چرا ناگهان در ابتدای دوران زمامداری کوروش به نبرد با یکدیگر برخاستند. ماجرای رویای شاه ماد و پیشگوییِ غلبه‌ی نوه‌اش بر او که به خصوص در منابع یونانی دیده می‌شود، قصه‌ای است که افسانه‌آمیز بودن‌اش نمایان است. روایت دیگر در این مورد را نیز هرودوت با قدرت تخیل شایسته‌ی تحسین خود نقل کرده است. او نطفه‌ی این درگیری را با کینه‌جویی هارپاگ، که پسرش را از دست داده بود، عجین می‌بیند. از دید او، هارپاگ بود که کوروش را به شورش برانگیخت

و خود نیز به عنوان حامی بزرگ او زمینه‌ی پیروزی‌اش را فراهم کرد.[۳۴۰] یوستینوس هم به نقش مهم هارپاگ در پیروزی کوروش اشاره کرده است[۳۴۱] و این مضمونی است که در آثار تمام نویسندگان یونانی دیگر هم دیده می‌شود.

در این روایتِ یونانی، چند نکته مرتب تکرار می‌شود. نخست آن که کوروش تجاوز به خاک ماد را آغاز کرد، دوم آن که هارپاگ مادی که در ارتش این کشور مقامی ارجمند داشت به ارشتی‌ویگه خیانت کرد و به کوروش پیوست، و سوم آن که ارشتی‌ویگه یک بار کوروش را شکست داد و تا نزدیکی پاسارگاد او را تعقیب کرد اما در این هنگام که پارس‌ها توسط قوای ماد عقب رانده می‌شدند و بیم سقوط پاسارگاد می‌رفت زنان پارسی به میدان آمدند و با تشویق مردان‌شان ایشان را به نبرد برانگیختند. پس، مردان پارسی با نیرویی دو چندان به میدان باز گشتند و مادها را به شدت شکست دادند.[۳۴۲]

پولیانوس رومی داستان نبرد نهایی پارس‌ها و مادها را با شرح بیشتری روایت کرده[۳۴۳] و معتقد است که پارس‌ها ابتدا در سه نبرد به شدت از مادها شکست خوردند و حتی کار به جایی کشید که گروهی از پارس‌ها به مادها پیوستند. آن‌گاه جنگ چهارم در نزدیکی پاسارگاد رخ داد که در آن زنان پارسی نقشی مهم ایفا کردند و مردان‌شان را به ایستادگی فرا خواندند. نیکلای دمشقی هم همین ماجرا را بازگو کرده و گفته که به همین دلیل

---

۳۴۰. هرودوت، کتاب نخست، بند ۱۲۳.
۳۴۱. یوستینوس، کتاب نخست، فصل ٦، بندهای ۱۷ و ۱۸.
۳۴۲. هرودوت، کتاب نخست، بندهای ۱۲۷ و ۱۲۸.
۳۴۳. پولیانوس، کتاب ۷، فصل ٦، بند ۱.

هر گاه شاه هخامنشی به پارس می‌رفت به زنان این منطقه هدایایی می‌بخشید.[344]

همه‌ی منابع یونانی به تفاوت پارس‌ها و مادها و فروپایه‌تر بودنِ پارس‌ها در ابتدای کار اشاره کرده‌اند. جالب آن که یک جا تمایز هویتی مادها و پارس‌ها با تفاوتی در خوراک‌شان مورد تأکید قرار گرفته است. چنان‌که به روایت نیکولای دمشقی وقتی سپاه ارشتی‌ویگه و کوروش رویارو شدند، ارشتی‌ویگه به سردارانش گفت: «برویم و به این پسته‌خوران درس عبرتی بدهیم!»[345] و این یکی از نخستین اشاره‌های تاریخی به پسته است که از گیاهان بومی ایران و خوراک گوارای پارس‌ها دانسته می‌شده است.

بنابراین از منابع یونانی این داده به دست می‌آید که مادها در برابر پارس‌ها وضعیت تهاجمی داشته‌اند و حتا در ابتدای کار پیروزِ میدان هم بوده‌اند، و در ضمن دست‌کم یک سردار بلندپایه در میان‌شان دل با کوروش داشته است. اگر بپذیریم که آغازگاه کل این جریان اتحاد مجدد انشان و شوش بوده، کل این ماجرا فهم‌پذیرتر می‌شود. یعنی چنین می‌نماید که شاه ماد از ظهور قدرتی بزرگ در همسایگی‌اش در اندیشه شده، و از این رو به قلمرو کوروش تاخته است. باید پذیرفت که تا پیش از فتح شوش به دست کوروش، ماد از انشان بسیار نیرومندتر بود و بعید نیست که حاکمان ناشناخته‌ی شوش هم به نوعی دست‌نشانده یا زیر نفوذ مادها قرار داشته باشند. تلاش کوروش برای احیای پادشاهی ایلام نمی‌توانسته نادیده انگاشته شود، چون قلمرو ماد در منطقه‌ای قرار داشت که برای سده‌ها تابع ایلامی‌ها بود.

---

344. Nicolas of Damascus, FGrH90F66-43, 1989.

۳۴۵. ایسرائل، ۱۳۸۱: ۹۷.

متن‌های بازمانده از میان‌رودان، که به دلیل رسمیت دولتی‌شان از روایت‌های یونانی معتبرتر هستند، تصویری به کلی متفاوت از این موضوع را به دست می‌دهند. کهن‌ترین اشاره به درگیری ماد و پارس را در متنی نیمه‌رسمی به نام استوانه‌ی ابوحبه، که در شهر سیپار کشف شده، نوشته‌اند. این استوانه ماجرای خوابی را شرح می‌دهد که نبونید ــ شاه کلدانی بابل ــ در زمان تاجگذاری‌اش (۵۵۵ یا ۵۵٦ پ.م.) دید. چنان که گفتیم، نبونید شاهی غیرعادی با مشغولیت‌های ذهنی خاص خود بود. او به ظاهر به نوعی یکتاپرستی پای‌بند بود که بر محور پرستش خدای ماه ــ سین ــ تمرکز یافته بود. مادرش کاهن معبد سین در حران بود و بخش مهمی از فعالیت‌های دوران سلطنت وی به تلاش برای فراگیر کردن آیین سین مربوط می‌شود.

در زمان ارشتی‌ویگه، شهر حران تابع پادشاهی ماد محسوب می‌شد و بنابراین یکی از آرزوهای دیرینه‌ی این شاهِ مذهبی آن بود که بر این شهر دست یابد. بر مبنای کتیبه‌ای بابلی، نبونید در سال سوم سلطنتش خواب دید که سروشی غیبی او را به فتح شهر حران و تزیین معبد سین در آن‌جا برانگیخت. هنگامی که نبونید عذر خواست و حران را جزئی از قلمرو ماد دانست، سروش به او گفت که قدرت مادها به زودی از میان خواهد رفت. آن‌گاه گفته شده که مردوک، خدای خدایان، کوروش، شاه انشان، را برانگیخت تا به مقابله با مادها بشتابد. در این کتیبه، کوروش دارای لقب «اَردو»ی مردوک است که «خادم جوانِ» این خدا معنا می‌دهد. متن کتیبه تا آن‌جا ادامه می‌یابد که کوروش با سپاهی اندک با ارتش بزرگ ارشتی‌ویگه روبه‌رو می‌شود و آنان را شکست می‌دهد. طبق این متن سروش خبر داده که کوروش شاه ماد را اسیر خواهد کرد و او را به سرزمین خود خواهد برد.

سند دیگری که از میان‌رودان در دست داریم و ماجرای جنگ کوروش و ارشتی‌ویگه را شرح می‌دهد، سال‌نامه‌ی نبونید است، که روایت رسمی‌تری را به دست می‌دهد. در این متن به نبردی در سال ششم سلطنت

نبونید (۵۵۰ پ.م.) اشاره شده است. بر مبنای این متن، شاه ایشتومِگو (ارشتی‌ویگه) سربازانش را فراخواند و برای مقابله با کورَش، شاه انشان، حرکت کرد. اما ارتش ارشتی‌ویگه بر او شورش کرد و او را در غل و زنجیر به کورش تحویل داد. کورش پس از آن به سمت شهر آگامتانو (اکباتان) پیش رفت و خزانه‌ی سلطنتی مادها را تصرف کرد. او سیم و زر و سایر اشیای گران‌بهای آگامتانو را به عنوان غنیمت به انشان برد و ماد را در قلمرو خود ادغام کرد.

سالنامه‌ی نبونید از این نظر که در دربار شاهی مستقل و رقیب کوروش نوشته شده، اطلاعاتی جالب توجه و قابل اعتماد را درباره‌ی پیروزی‌هایش به دست می‌دهد. بر مبنای سال‌نامه می‌توان تاریخ پیروزی کوروش بر مادها (۵۵۰ پ.م.) و تاریخ دقیق جنگ‌های او با بابل و پیروزی‌اش بر نبونید (آبان ۵۳۹ پ.م.) را استخراج کرد.[۳۴۶] اما نکته‌ی مهم در متن سال‌نامه آن است که در آن به هواداری مادها از کوروش و شورش ایشان بر شاه خودشان اشاره شده است و این با گزارش یونانی‌ها هم سازگار است.

۳. اگر همه‌ی اسناد مربوط به جنگ ماد و پارس را با هم جمع ببندیم، چند نتیجه از آن برمی‌آید. نخست آن که حدسِ اتحاد آغازین شوش و انشان با روند حوادث سازگار است و دلیلِ آغاز درگیری را روشن می‌سازد. دوم آن که معلوم می‌شود که کوروش در برابر ماد سیاستی تهاجمی نداشته و ارشتی‌ویگه بوده که نبرد را شروع کرده است. این امر از این‌جا بر می‌آید که سپاه ارشتی‌ویگه افزون‌تر از ارتش پارس بوده و این ارشتی‌ویگه بوده

346. Kuhrt, 2007(b): 176.

که سربازانش را فرا می‌خوانده و بیشتر حرکت می‌کرده است. روایت یونانیان هم که جنگ اصلی را در پاسارگاد و قلمرو بومی پارس‌ها قرار می‌دهند با این ماجرا هم‌خوانی دارد. یک نکته‌ی ناهمخوانِ مهم، به زمان نبردهای ماد و پارس مربوط می‌شود که در روایت یونانی بسیار کوتاه است و کار جنگ با خیانت هارپاگ یک‌سره می‌شود. اما از متن‌های بابلی برمی‌آید که کوروش و ارشتی‌ویگه دست‌کم سه سال با هم جنگیده‌اند.

خیانت ارتش ماد به شاه‌شان هم در هر دو رده از متن‌ها ذکر شده است. از آن‌جا که می‌دانیم سرداری مادی به نام هارپاگ مادی بعدها در جریان سرکوب شورش ایونی‌ها هم به کوروش خدمت می‌کند، چنین می‌نماید که به راستی چنین کسی وجود داشته و بعید هم نیست که رهبری جناح هوادار کوروش را در دربار ماد بر عهده داشته باشد.

اگر بخواهیم وقایع سال‌های نخست سلطنت کوروش را تا سقوط اکباتان بازسازی کنیم، به چنین تصویری دست می‌یابیم. کوروش پس از سه سال سازماندهی کشور و ارتش‌اش در ۵۵۶ پ.م. به شوش رفت و ظاهراً بدون جنگ مهمی شوش را تصرف کرد. این همان تاریخی است که بنا بر سال‌نامه‌های بابلی، نبونید در آن رویای مشهورش را دید و دریافت که رقیبی نیرومند برای مادها پیدا شده است. شوش یا از ابتدا زیر نفوذ او بوده و یا به سادگی در برابرش تسلیم شده است چون هیچ منبعی به جنگ و تسخیر نظامی شوش به دست کوروش اشاره نمی‌کند و با وجود این، چنان که گفتیم، گرفتن این شهر نخستین گامِ منطقی برای توسعه‌ی دولت انشان بوده است.

پس از گرفتن شوش بود که کوروش با حمله‌ی ارشتی‌ویگه مواجه شد که از زورمند شدن این همسایه‌ی جنوبی دل‌نگران بود. به ویژه که این همسایه‌ی نیرومند هویتی مستقل و ادعاهایی ویژه نیز داشت. شاید کوروش

هم‌زمان با بازسازی دولت ایلام حرکتی تبلیغاتی را برای دستیابی به تاج‌وتخت ماد آغاز کرده باشد، و این عاملی بوده که واکنش شاه ماد را برانگیخته است. به هر صورت باید این را نظر گرفت که مادها در واقع همان سرزمین گوتیوم باستانی را در دست داشتند که از دیرباز زیر نفوذ فرهنگ ایلامی قرار داشت و در جنگ‌ها همواره در صف ایلامی‌ها با آشور یا بابل می‌جنگید. بنابراین هیچ بعید نیست کوروش بعد از متحد کردنِ شوش و انشان، خاطره‌ی برتری این شهرها بر گوتیوم را نیز به مادها گوشزد کرده باشد.

این حقیقت که مقامی بلندمرتبه مانند هارپاگ از او هواداری می‌کرد و مادها به این سرعت او را به عنوان شاه‌شان پذیرفتند نشانگر برنامه‌ی تبلیغاتی وسیعی است که برای او، به عنوان شاه شایسته‌ی تخت ماد، مشروعیت تولید می‌کرد. شاید برخی از این برنامه‌ها از نوع شایعه‌پراکنی‌هایی بوده باشد که او را نوه‌ی ارشتی‌ویگه و وارث قانونی تاج‌وتخت ماد وانمود می‌کرده است. یونانیان می‌بایست نسخه‌ای از این روایت را برگرفته و در کتاب‌های خود داخل کرده باشند.

هرودوت و سایر نویسندگان یونانی بر این نکته تأکید کرده‌اند که در میان قبیله‌های ماد، مغ‌ها هوادار کوروش بودند. از آن‌جا که اعضای این قبیله در زمینه‌ی اجرای وظایف دینی تخصص داشتند و به همین دلیل مورد احترام سایر قبیله‌های آریایی بودند می‌توان فرض کرد که سیاست کوروش در جهت جلب پشتیبانی مراجع دینی از همان ابتدا وجود داشته و در ارتباط با مادها هم اجرا شده است. حمله‌ی شتاب‌زده‌ی ارشتی‌ویگه، می‌تواند نشانگر موفقیت این برنامه‌ی تبلیغاتی بوده باشد. ارشتی‌ویگه ناگهان در جنوب کشور خود متوجه اتحاد مجدد پادشاهی ایلام شده و شاهی را بر مسند آن دیده که نبردی تبلیغاتی را برای دستیابی به حکومت ماد آغاز کرده است. بهترین راه در این شرایط، پیش‌دستی کردن در حمله است و ارشتی‌ویگه چنین کرد.

شکست و عقب‌نشینی اولیه‌ی پارس‌ها، نشانگر آن است که ارشتی‌ویگه در محاسبات خود بر حق بود. کوروش برای مقابله با ارتش منظم مادها آمادگی نداشت و احتمالاً در چند نبرد نخست از او شکست خورد، اما نبرد تبلیغاتی‌اش را با مهارت ادامه داد. به طوری که هارپاگ با سپاه زیر فرمانش به کوروش پیوست. اما تمام منابع ــ شاید به جز سال‌نامه‌ی نبونید ــ در این نکته تصریح دارند که ارشتی‌ویگه پس از خیانت هارپاگ هم‌چنان ابتکار عمل را در دست داشت. در واقع، چنین می‌نماید که خیانت هارپاگ ارشتی‌ویگه را هراسان کرده و او را وادار به خلع برخی از سرداران نموده باشد. در این شرایط شوراندن سپاهیان بر او کاری ساده‌تر از پیش بوده است. با وجود این، مادها توانستند در چند ــ شاید سه ــ نبرد پارس‌ها را شکست دهند و ایشان را به قلمرو انشان پس برانند. اما نبرد نهایی که در پاسارگاد درگرفت، و با نقش‌آفرینی زنان پارسی همراه بود، به پیروزی پارس‌ها انجامید.

دلایل این پیروزی را به درستی نمی‌دانیم، اما معلوم است که شکست مادها در پاسارگاد برای‌شان بسیار سنگین تمام شده است. چون تمام روایت‌ها حاکی از آن هستند که پس از آن پیشروی منظم پارس‌ها به اکباتان شروع شد. در واقع، دور از ذهن نیست که خیانت اصلی سپاهیان آژیدهاک به وی را در جریان همین نبرد بدانیم، و فرض کنیم که شاه ماد در میدان نبرد در پاسارگاد اسیر شده باشد. هرچند روایت‌هایی یونانی هم در دست هستند که بر مبنای‌شان ارشتی‌ویگه در ارگ اکباتان سنگر گرفت و پس از اسیر شدن دختر و دامادش به دست پارس‌ها و مشاهده‌ی این که زیر شکنجه قرار گرفته‌اند خود را تسلیم کرد. اما پناه بردن به ارگ اکباتان همان قدر از شاه جنگاور و سال‌خورده‌ی ماد بعید است که شکنجه شدن دخترش به دست کوروش. به ویژه که بنا بر روایتی همین دختر در همان زمان با کوروش ازدواج کرد!

کوروش ادعا می‌کرد که شاهی مهربان است و با رفتارش این ادعا را اثبات کرده بود. بنابراین داستانِ منحصر

به فردِ کتسیاس که کوروش داماد و دختر شاه را در برابر ارگ اکباتان شکنجه داد تا ارشتی‌ویگه خود را تسلیم کند،[۳٤۷] نادرست می‌نماید. چون حتی اگر خلق‌وخوی راستین کوروش را هم مهربان و مردم‌دار ندانیم، این کار به سادگی سیاست تبلیغاتی کوروش برای وانمودن خود هم‌چون شاهی دادگر و مهربان و وارثِ مشروعِ تاج ماد را بی‌اثر می‌کرده است. خودِ کتسیاس هم دقیقاً یک جمله بعد از این ادعا تأکید می‌کند که کوروش پس از دستگیری ارشتی‌ویگه به او آسیبی نرساند و او را چون پدری محترم داشت!‏[۳٤۸]

گذشته از این، کتسیاس که تنها راوی داستان شکنجه است، گفته که به امر کوروش دختر (آمیتیس) را به همراه شوهرش (اسپیتامه) و پسران‌شان (اسپیتاک و مگابرن) تهدید به شکنجه کردند. اما خود او کمی بعد در جریان شرح داستان مرگ کوروش گفته که در بستر مرگش این دو پسر را فرا خواند و حکومت سرزمین‌های مرزی و مهمی را به ایشان سپرد و وصیت کرد که سخنان مادرشان را همواره گوش کنند. می‌توان فرض کرد که کوروش برای دست‌یابی به مشروعیت با دختر ارشتی‌ویگه ازدواج کرده باشد، اما این که پسران او را از شوهر قبلی‌اش زنده نگه داشته و پرورده باشد و در بستر مرگ حکومت بر سرزمین‌هایی مرزی و دوردست را به ایشان واگذار کرده باشد کاملاً نامعقول است. اگر به راستی کوروش با دستگیری و شکنجه‌ی این افراد به تاج‌وتخت ماد دست می‌یافت، نمی‌توانست از وفاداری و همراهی‌شان تا حدود بیست سال بعد برخوردار باشد و هنگام مرگ هم ایشان را وارثانی شایسته و مطمئن بداند. باید به این نکته توجه کرد که هر دو داستانِ شکنجه‌ی خانواده‌ی ارشتی‌ویگه

۳٤۷. کتسیاس، کتاب ۲، بند ۳.

۳٤۸. کتسیاس، کتاب ۲، بند ٤.

و وفاداری غریب و افراطی ایشان به کوروش را یک نفر (کتسیاس) در یک کتاب به فاصله‌ی چند بند ذکر کرده است. روشن است که سر و تهِ این داستان با هم نمی‌خواند و کتسیاس احتمالاً بار دیگر مشغول ارتکاب یکی از خطاهای مشهور تاریخی‌اش بوده که کتابش در مورد پارس‌ها از نظیرِ آن انباشته شده است.

تصویر معقول‌تر، همان است که منابع بابلی و یونانی‌های دیگر گفته‌اند. احتمالاً ارشتی‌ویگه خود در هنگام نبرد به دست سپاهیان شورشی‌اش اسیر شده و در غل و زنجیر به کوروش تسلیم شده است. سال‌نامه‌ی نبونید به روشنی می‌گوید که کوروش پس از اسیر کردن ارشتی‌ویگه به سوی اکباتان حرکت کرد و بنابراین روایت‌هایی که از ایستادگی ارشتی‌ویگه در ارگ حکایت می‌کنند نادرست هستند. یکی از دلایلی که می‌توانسته سقوط آرام و سریع اکباتان را توجیه کند، همین اسیر بودن شاه است. چون شهر اکباتان شهری کوهستانی است که ارگ و حصاری مستحکم داشته و به این سادگی‌ها گشوده نمی‌شده است. در واقع، به نظر می‌رسد کوروش پس از اسیر کردن ارشتی‌ویگه توانسته باشد با او به نوعی توافق دست یابد. ارشتی‌ویگه جان خود را خریده و در مقابل به کوروش کمک کرده تا دو قلمرو آریایی پارس و ماد را با هم متحد کند. کوروش که تا چندی پیش شاه گمنام انشان بود، بی‌تردید گذشته از تبلیغات سیاسی ماهرانه‌اش، از شخصیتی بانفوذ برخوردار بوده است. وگرنه تأثیرش بر ارشتی‌ویگه و سپاهیان ماد رازی ناگشودنی جلوه می‌کند. احتمالاً با این ترتیب، دو قلمرو پارس و ماد در هم ادغام شدند.

در جریان نبردهای پارس و ماد، خاندان سطلنتی ماد تلفات چندانی نداد. بنا بر گزارش نویسندگان یونانی، داماد ارشتی‌ویگه که اسپیتامه نام داشت در جریان نبرد کشته شد یا به روایت کتسیاس بعدتر به جرم دروغ‌گویی اعدام شد. با وجود این، به نظر نمی‌رسد خونریزی چندانی در میان طبقه‌ی اشراف مادی رخ داده باشد، وگرنه

آرام و مطیع ماندن ایشان در بقیه‌ی دوران سلطنت کوروش و شورش نکردن‌شان در زمان انتقال تاج‌وتخت به سلطنت کمبوجیه توجیه نمی‌شود. تقریباً مسلم است که کوروش به ارشتی‌ویگه آسیبی نرساند. سال‌نامه‌ی نبونید تنها به اسیر شدن ارشتی‌ویگه و به فرستاده شدنش به انشان اشاره می‌کند. هرودوت[۳۴۹]، یوستینوس[۳۵۰] و کتسیاس در این مورد توافق دارند که ارشتی‌ویگه پس از شکست از کوروش با احترام به منطقه‌ای ــ کرمان یا گرگان ــ تبعید شد و بقیه‌ی عمرش را با آسودگی زیست. کوروش با دختر او، که بیوه‌ی اسپیتامن[۳۵۱] یا دختر هووخشتره (؟) بود، ازدواج کرد[۳۵۲] و به این ترتیب نوعی پیوند خانوادگی با دودمان شاهی ماد برقرار کرد.

این نخستین بار در تاریخ بود که شاهی بعد از چیرگی بر شاه مقتدر دیگری در میدان نبرد، او را از سلطنت برکنار می‌کرد و تاج‌وتختش را خود تصاحب می‌کرد و با وجود این، او را زنده نگه می‌داشت. و این موضوعی است که به زودی بار دیگر به آن بازخواهیم گشت. این بزرگواری کوروش حرکتی شتابزده و مقطعی نبود، و نشانه‌ی چرخشی در سیاست جهان باستان محسوب می‌شد. تمام نویسندگانی که به این موضوع اشاره کرده‌اند، در این موضوع توافق دارند که ارشتی‌ویگه سال‌ها با آسودگی در تبعید زیست و آزاری از کوروش ندید. تنها کتسیاس اشاره می‌کند که ارشتی‌ویگه در زمان سالخوردگی با توطئه‌ای که اوگبارو ــ شهربان بابل ــ آن را طرح‌ریزی کرده بود، در بیابانی به حال خود رها شد و به همین دلیل از گرسنگی و تشنگی درگذشت. با وجود

۳۴۹. هرودوت، کتاب نخست، بند ۱۳۰.

۳۵۰. یوستینوس، کتاب نخست، فصل ٦، بند ١٦.

۳۵۱. کتسیاس، کتاب ۲، بند ۵.

۳۵۲. کسنوفون، کتاب ۸، فصل ۵.

این، خودش بی‌درنگ قید می‌کند که کوروش از این ماجرا خبر نداشت و وقتی در خواب بر راز مرگ پدر زنش آگاه شد چنان خشمگین شد که خواجه‌ای را که چنین کرده بود اعدام کرد، به شکلی که اوگبارو از ترس اعتصاب غذا کرد و به این ترتیب خودش را کشت. البته این روایت کتسیاس را می‌توان نادیده گرفت، چون علاوه بر منحصر به فرد بودنش، عناصر نامعقولی هم دارد. مثلاً می‌گوید جسد ارشتی‌ویگه در بیابان سالم و دست‌نخورده مانده بود چون چند شیر در اطرافش ایستاده بودند و از او نگهبانی می‌کردند تا جانورانی بیابانی جسدش را ندرند.[۳۵۳] آنچه به واقع رخ داده، احتمالاً این بوده که کوروش شاه سالخورده‌ی ماد را به یکی از شهرهای ایران مرکزی تبعید کرده و او در این شهر تا پایان عمر طبیعی خویش به آسودگی زیسته است.

---

۳۵۳. کتسیاس، کتاب ۵، بندهای ٦ـ۱.

گفتار دوم: فتح لودیه

۱. با متحد شدن مادها و پارس‌ها، تمام نیمه‌ی غربی فلات ایران و بخش‌های شمالی میان‌رودان و قفقاز در قالب یک پادشاهی بزرگ و بسیار نیرومند متحد شد. این پادشاهی، قلمروهای باستانی ایلام (سوزیان و انشان)، اورارتو، مانا، بخشی از آشور و میتانی را در بر می‌گرفت و احتمالاً دایره‌ی نفوذش تا بلخ و ایران شرقی نیز کشیده می‌شد. بنابراین، واحد سیاسی غول‌پیکری محسوب می‌شد که تا آن هنگام نمونه‌ای هم‌چون آن وجود نداشت. در این زمان، همسایگان اصلی کوروش عبارت بودند از: پادشاهی لودیه که زیر نظر کرزوس اداره می‌شد و در غرب قرار داشت؛ بابل با رهبری نبونید که مرزهای جنوبی را در اختیار داشت؛ و امیرنشین‌های کوچک ایران مرکزی و شرقی که احتمالاً زیر نفوذ بلخ قرار داشتند.

کوروش با تصرف قلمرو ماد، با دو مشکل روبه‌رو شد. نخست، بابلی‌هایی بودند که به تصرف بخش‌هایی از قلمرو قدیمی آشور چشم داشتند، و دیگری لودیایی‌هایی که طی دو نسل پیش بخش‌هایی از سرزمین خود را به مادها واگذار کرده بودند و مدعی آن بودند. نبونید شاه بابل تنها از دیدگاهی دینی به رخدادها می‌نگریست. به همین دلیل هم بابلی‌ها در غوغای نبرد ماد و پارس ارتشی تجهیز کردند و در ۵۵۰ پ.م. حران را اشغال کردند اما پیش‌تر نرفتند و آرامش مرزهای‌شان با قلمرو نوبنیاد شمالی را حفظ کردند. لودیه اما، وضعیتی متفاوت داشت. می‌دانیم که خاندان ارشتی‌ویگه و خانواده‌ی کرزوس با هم پیوندهایی داشته‌اند. به این ترتیب که ارشتی‌ویگه با آرئونه ــ دختر آلواتس ــ ازدواج کرده بود، و حالا کرزوس که برادر این زن محسوب می‌شد بر تخت لودیه تکیه زده بود. مرز میان لودیه و ماد بعد از صلح خورگرفت رود هالیس (قزل‌ایرماق) قرار داده شده بود. اما این مرز

تازه در ۵۸۵ پ.م. و یک نسل قبل تثبیت شده بود و هنوز مادها و لودیایی‌ها به قلمرو حریف چشم دوخته بودند. به این ترتیب، احتمالاً کرزوس ناگهان احساس کرد به موقعیتی طلایی دست یافته و می‌تواند به بهانه‌ی حمایت از خواهرش و شوهرخواهرش، به ماد بتازد و این قلمرو را تسخیر کند.

کرزوس تصمیم گرفت بدون فوت وقت به ایرانیان حمله کند. در مورد انگیزه‌های او چیزهای متفاوتی ابراز شده است. هرودوت به صراحت ادعا می‌کند که کرزوس قلمرو ماد را آشفته می‌پنداشت و به طمع به دست آوردن ثروت و زمین تصمیم داشت به این منطقه حمله کند. اما برای این که کردارش مشروعیت پیدا کند ادعا کرد که برای دفاع از شوهرخواهرش چنین می‌کند.[۳۵٤] دیودور سیسیلی اما دلیلی دیگر را عنوان می‌کند. از دید او، علت آغاز جنگ آن بود که کوروش به کرزوس پیام فرستاده بود که مطیع پارس‌ها شود و در مقابل در مقام شهربانِ لودیه ابقا شود و کرزوس که خود را نیرومندتر می‌پنداشت درصدد برآمد تا این حریف تازه را گوشمالی دهد.[۳۵۵]

از دید من، هیچ یک از این دلایل برای حمله‌ی کرزوس به کوروش کافی به نظر نمی‌رسد. کرزوس برای مدتی به نسبت طولانی با مادها در صلح و صفا زیسته بود و بی‌تردید آن‌قدر جاسوس و خبرچین داشت که بداند مادها هوادار کوروش هستند و این شاهِ تازه آن‌قدر به خود اطمینان دارد که شاه قبلی را از میان نبرده است. بنابراین کرزوس می‌بایست دلیلی دیگر برای حمله به کوروش داشته باشد. دلیلی که ممکن است با انگیزه‌هایی

---

۳۵٤. هرودوت، کتاب نخست، بندهای ۷۳ـ۷۱.

۳۵۵. بریان، ۱۳۷٦، ج ۱: ۵۳.

مانند میل به غارت و جهان‌گشایی تقویت شود، اما به این موارد محدود نمی‌شده است.

به نظر من، دلیل اصلی آن بوده که کرزوس از قوی شدن کوروش می‌ترسیده است. همان انگیزه‌ای که ارشتی‌ویگه را به نبرد با کوروش برانگیخت، کرزوس را هم وادار به حمله کرد. سرنوشت جنگ نشان می‌دهد که هراس کرزوس درست و به‌جا بوده است، چون نشانه‌های رشد نفوذ کوروش در میان اتباع او از همان هنگام دیده می‌شد. سروش‌های معابد ایونی در گرماگرم جنگ مرتب به نفع ایران پیش‌گویی می‌کردند و شهرهای مهمی مانند میلتوس و اِفسوس، که بزرگ‌ترین مراکز جمعیتی یونانیان در آناتولی بودند، آشکارا جانب ایرانیان را گرفتند. در همین مقطع، اشرافی مانند اوروباتس به کرزوس خیانت کردند و به ایرانیان پیوستند. این‌ها همه می‌تواند نشانه‌ی آن باشد که کوروش سیاست تبلیغاتی و توسعه‌طلبانه‌ی خود را حتا پیش از تصرف ماد آغاز کرده بود و می‌کوشید حمایت افکار عمومی در لودیه را نیز جلب کند.

کرزوس، این بازی را نیاموخته بود و تنها مرجع قدرت را شمشیر می‌دانست. پس برای جلب مشروعیت برای لشگرکشی خود در مورد خویشاوندی‌اش با شاهان منقرض‌شده‌ی ماد جار زد و پیک‌هایی را به معابد ایونی گسیل کرد تا مجوز دینی لازم برای حمله به ماد را از آن‌ها دریافت کند. مهم‌ترین این معبدها، پرستش‌گاه آپولون در دلفی بود که سروش مشهوری داشت و گویا از همان دوران به حمایت از ایرانیان برخاسته بود. این معبد بعدها به صورت سفارت‌خانه‌ی ایرانیان در ایونیه درآمد و تمام پیش‌گویی‌هایی که تا زمان اسکندر در آن انجام می‌گرفت، به نفع هخامنشیان بود.

نخستین غیب‌گویی این معبد که زیر تأثیر ایران انجام گرفت، به زمانی مربوط می‌شد که کرزوس به آن‌جا رفت و از هاتف معبد پرسید که اگر به ماد حمله کند، چه خواهد شد؟ سروش که به مبهم‌گویی شهرت داشت، پاسخ

داد که با عبور از رود هالیس و حمله به قلمرو ماد پادشاهی بزرگی را نابود خواهد کرد.[۳۵۶] کرزوس شادمان از معبد خارج شد و این غیب‌گویی را در همه‌جا پراکند، بی‌خبر از آن که می‌رود تا در دام کوروش گرفتار شود. کرزوس ابتدا کوشید تا پشتیبانی نیروهای دیگر همسایه‌اش را هم جلب کند. پس، پیک‌هایی به نزد نبونید و آهموسه ــ فرعون مصر ــ فرستاد. فرعون که از ظهور قدرت پارس‌ها نگران بود به او روی خوش نشان داد، اما نبونید که در مکاشفات غریب خود غرقه بود در بیابان‌های عربستان کُنج عزلت گزید و بی‌طرفی پیشه کرد.

در این میان، گویا، کوروش هم بیکار ننشسته باشد. او به جای این که برای شاهان همسایه‌اش سفیر بفرستد و پشتیبانی ایشان را جلب کند، برای مردم تابعِ دشمنش پیام داد. این سیاست، با آنچه تا آن زمان در قدرت‌های سیاسی رواج داشت، کاملاً متفاوت بود. پیک‌های کوروش ــ که بعید نیست بسیاری از آن‌ها از همان طایفه‌ی مرموز مغان بوده باشند ــ به شهرهای ایونیه رفتند و مردم را به حمایت از پارس‌ها و دشمنی با کرزوس فرا خواندند. مردم بیشتر این شهرها پیشنهاد کوروش برای شورش را رد کردند.[۳۵۷] با وجود این، آشکار است که برخی از شهرها این پیشنهاد را پذیرفتند. در میان این‌ها، میلتوس از همه مهم‌تر بود که مرکز تمدن ایونی بود و بزرگ‌ترین شهر یونانی‌نشینِ آن عصر محسوب می‌شد. احتمالاً شهر افسوس ــ دومین شهر بزرگ یونانی‌نشین آن دوره ــ هم در میان گروندگان به پارس‌ها بوده باشد، چون از همان هنگام تا زمان فتح شدنش به دست اسکندر همواره در جبهه‌ی ایران قرار داشت.

---

۳۵۶. هرودوت، کتاب نخست، بند ۵۳.

۳۵۷. هرودوت، کتاب نخست، بند ۷٦.

۲. در میان متن‌های بابلی، اشاره‌ی سال‌نامه‌ی نبونید به وقایع سال ۵۴۷ پ.م. می‌تواند برای ما ارزشمند باشد. سال‌نامه در شرح وقایع این سال جمله‌ای بحث‌برانگیز دارد که به این شرح است: «در ماه نیسانو، کورش، شاه پارس، سربازانش را فراخواند و در زیر شهر آربِلا از دجله گذشت. در ماه آجارو او به رویارویی کشور لو [...] شتافت و شاهش را کشت، اموالش را برگرفت، و پادگانی از سربازانش را در آن‌جا مستقر کرد. پس از آن، پادگانش به همراه شاه‌شان در آن‌جا ماندند».

در مورد نام کشوری که به این ترتیب ناقص ثبت شده است، چند نظر وجود دارد. گروهی، به سرراست‌ترین تعبیر، این واژه را لودیه خوانده‌اند. این تعبیر از چند نظر ایراد دارد. نخست آن که تاریخ فتح لودیه را یک سال زودتر از آنچه سایر منابع ذکر کرده‌اند قرار می‌دهد، و دوم آن‌که نبرد کوروش و کرزوس را بر خلاف آنچه در سایر منابع آمده به جنگی تهاجمی تبدیل می‌کند که در جریان آن کوروش حمله را شروع کرده است.

به همین دلایل، بیشتر تاریخ‌نویسان امروزه این واژه را لودیه نمی‌خوانند. مالووان آن را به صورت لوکیه خوانده است. این تعبیر مناسبی است. چون لوکیه منطقه‌ای مهم بوده و بعید نیست که در این سال به دست کوروش افتاده باشد. اما مشکل در این‌جاست که کوروش نمی‌توانسته بدون گذر از خاک لودیه به لوکیه حمله کند. هینتس در این میان، برداشتی جسورانه‌تر کرده است و عبارت صدمه‌دیده را به جای «لو»، «سو» خوانده است و آن را بخش اول نام «سوهی» می‌داند که شهری در میانه‌ی فرات بوده است. اما ایراد این تعبیر آن است که این منطقه در سال‌های مورد بحث ما در آشوب غوطه‌ور بوده و شاهی بر آن حکومت نمی‌کرده است. از این رو، حمله به آن در شرایطی که حلب و حران هنوز در اختیار بابلی‌ها قرار داشتند کاری ساده و بی‌دلیل بوده که ارزش

ثبت در سال‌نامه‌های بابلی را نداشته است.[۳۵۸]

به هر صورت، هر یک از دو تعبیر بالا را که بپذیریم، آشکار است که کوروش پس از فتح ماد آرام نگرفته بود و به دخالت در سرزمین‌های همسایه‌اش می‌پرداخت. مفهوم اصلی این عبارت هر چه باشد، نشان می‌دهد که کوروش به محض استیلا بر قلمرو ماد به دست‌اندازی بر سرزمین‌های همسایه‌اش روی آورد، و بعید نیست همین دست‌اندازی‌ها باعث شده باشد که کرزوس احساس خطر کند. بعید هم نیست که این حمله‌های کوچک با هدفِ تحریک کرزوس و کشاندنش به جنگی ناسنجیده طراحی شده باشد.

در هر حال، کرزوس ارتشی بزرگ را بسیج کرد و در سال ٥٤٧ پ.م. از رود هالیس گذشت و به قلمرو ماد وارد شد. او نابخردانه به کشتار مردم و غارت شهرها پرداخت و به این ترتیب دشمنی مردم محلی را برانگیخت.[۳۵۹] در این میان، تبلیغات کوروش هم کار خود را کرده بود، چون یکی از مردم شهر افسوس به نام اوروباتِس، که نامش به پارس‌ها شباهتی دارد، به کرزوس خیانت کرد و به ارتش او پیوست. اوروباتس از سوی کرزوس مأمور گردآوری مالیات جنگی از شهرهای پلوپونسوس بود و احتمالاً با پول‌هایی که جمع کرده بود به اردوی کوروش پیوست.[۳٦۰]

کوروش این بار از حمله‌ی زودهنگام ارشتی‌ویگه درس گرفته بود و برای این نبرد آمادگی داشت. یکی از دلایل این آمادگی، آن است که از ترکیب نیروهای لودیایی خبر داشت و می‌دانست که ستون فقرات آن را

---

۳۵۸. کوک، ۱۳۸۳.

۳۵۹. هرودوت، کتاب نخست، بند ٧٦.

۳٦۰. دیودور سیسیلی، کتاب ۹، بند ۳۲.

سواره‌نظام تشکیل می‌دهند. این سواره‌نظام از جنگاورانِ قبیله‌ی ایرانی «اسپرده» تشکیل می‌شدند که سوارکاران نیرومندی داشتند و در اواخر سده‌ی هشتم پ.م. به لودیه کوچیده بودند. اسپرده‌ها در این تاریخ با مردم محلی متحد شده و حمله‌ی وحشتناک کیمری‌ها را دفع کرده بودند. از آن پس، قبیله‌ی اسپرده به عنوان بخشی گرامی از کشور لودیا درآمده بود و مردم لودیه نام پایتخت‌شان را به افتخار ایشان اسپرده (سارد) گذاشته بودند.[۳٦۱] کوروش برای مقابله با ایشان از شترهای باختری استفاده کرد و فوجی از شترسواران را در برابر سواره‌نظام لودیایی فرستاد. به روایت هرودوت، کوروش از نزدیکانش شنیده بود که بوی شتر اسب را می‌ترساند و به این ترتیب ورود این فوج به میدان باعث شد اسب‌های لودیایی رم کنند و از هنگامه خارج شوند.[۳٦۲]

کوروش با این تمهیدات، نیرویی را بسیج کرد که شمارشان به نیمِ قوای لودیایی هم نمی‌رسید.[۳٦۳] کسنوفون با اغراقِ معمول خود می‌نویسد که قوای کوروش ۱۹٦ هزار تن بوده‌اند که در میان‌شان ۳۱ تا ۷۰ هزار تن پارسی بوده‌اند. به گزارش او، این قوا بیست هزار پیاده و و ده هزار شهسوار نخبه را شامل می‌شده‌اند و این گروه اخیر احتمالاً همان رسته‌ای بوده‌اند که بعدها با نام جاویدان‌ها شهرت یافته‌اند. کسنوفون نوشته که در ارتش کوروش بیست هزار نیزه‌دار و بیست هزار فلاخن‌انداز هم حاضر بوده‌اند. به روایت او، در این سپاه بزرگ چهل و دو هزار عرب و ارمنی حضور داشتند و شمار سربازان ماد در آن به ۱۲٦ هزار تن می‌رسیده است. هم‌چنین سیصد شترسوار، سیصد گردونه‌سوار و پنج یا شش برج قلعه‌گیری هم در سپاهش وجود داشته است که بر هر یک بیست

---

۳٦۱. توین‌بی، ۱۳۷۹.

۳٦۲. هرودوت، کتاب نخست بندهای ۹۰ـ۷۳.

۳٦۳. هرودوت، کتاب نخست، بند ۷۷.

سرباز می‌نشسته‌اند. کسنوفون نوشته که سپاهیان کرزوس حدود ۴۲۰ هزار تن بوده‌اند که در میان‌شان شصت هزار تن از سربازان بابلی و مصری و لودیایی حضور داشته‌اند. هم‌چنین این ارتش از اهالی کاپادوکیه و هلسپونت نیز سربازانی داشته است. شمار سوارکاران لودیایی شصت هزار تن بوده است. کسنوفون نوشته که شمار مصریان در این ارتش به ۱۲۰ هزار تن می‌رسید و سیصد گردونه‌ی مصری هم در میان‌شان بوده‌اند. منابع مختلف، نام و نشان برخی از سرداران این جنگ را نیز به دست داده‌اند. روی هم رفته سردارانی که کوروش زیر فرمان داشته عبارت بوده‌اند از ارشام پارسی، ویشتاسپ پارسی (هیستاسپِس)، ارته‌باز (آرتابازوس)، بغ‌بخش (مگابوسوس)، ابرداد شوشی (آبراداتِس)، هارپاگ، تَنائوخارِس، تیگران ارمنی، گوباروی بابلی، و آمورگَه‌ی سکا. مورخان یونانی در جبهه‌ی کرزوس هم از این سرداران نام برده‌اند: ارته‌کام فریگی (آرتاکامس)، آریبَه‌ی کاپادوکی (آریبایئوس)، آراگدوس عرب، و گابایدوس هلسپونتی.

این فهرست به هیچ عنوان دقیق یا قابل اعتماد نیست و دست‌کم در جبهه‌ی کوروش معلوم است که نویسندگان یونانی تمام نام‌های مشهوری را که در پیوند با کوروش و داریوش می‌شناخته‌اند، به شکلی نامرتب کنار هم گنجانده‌اند. با وجود این، در این سیاهه دو نکته قابل توجه است. نخست آن که انگار کسانی از بابل در هر دو سپاه حضور داشته‌اند، و این زمانی است که بابل بی‌طرف بوده و در نبرد شرکتی نداشته است. دیگر آن که نام‌های سرداران کرزوس هم بیشتر تباری ایرانی دارد و این با توجه به غلبه‌ی تدریجی جمعیت ایرانی‌تباران در آناتولی درست می‌نماید. مورخان معاصر اعداد و ارقام نقل‌شده در منابع یونانی را اغراق‌آمیز دانسته‌اند و با وجود این پذیرفته‌اند که لودیایی‌ها بیش از دو برابر سپاهیان کوروش سرباز داشته‌اند. رقمی که معمولاً برای دو ارتش ذکر

می‌شود، چهل و نه هزار سرباز در جبهه‌ی کوروش و صد و پنج هزار سرباز در جناح کرزوس است.[۳۶۴] واقعیت آن است که این اعداد هم حدسی و تخمینی است و به نظرم تنها گزارشِ همگرای مربوط به دو برابر بودن اندازه‌ی سپاه لودیایی را می‌توان پذیرفت و شمار سربازان از منابع موجود قابل تخمین نیست. کوروش در نخستین نبرد که به نتیجه‌ای قطعی منتهی نشد، با همین سپاه کوچک قوای لودیه را پس زد و بعد کرزوس را دنبال کرد و با سرعتی خیره‌کننده سارد را گرفت. بنابراین پذیرفتنی است که شمار سربازانش چند ده هزار تن بوده باشد، هرچند شمار نزدیک به پنجاه هزار تن به نظرم در شرایطِ آن روزگار و بلافاصله بعد از جنگ با ماد زیاد می‌نماید.

نخستین نبرد سهمگینِ میان این دو ارتش در جلگه‌ی پتریا در کاپادوکیه (بغازکوی امروزین) درگرفت. جنگ به نتیجه‌ای قطعی منتهی نشد. اما با توجه به داستان‌هایی که در مورد منهزم شدن سواره‌نظام لودیایی روایت شده، چنین می‌نماید که پارسیان در این جنگ دست بالا را داشته باشند. همه‌ی منابع در این مورد توافق دارند که لودیایی‌ها با وجود شمار افزون‌ترشان، نتوانستند در برابر رزم‌آرایی متحرک و پویای ارتش کوروش دوام آورند و دو بال سپاه‌شان از هم جدا شد و ناگزیر شدند در هرج و مرج عقب‌نشینی کنند. شاهد دیگرِ این دعوی آن است که سپاه کرزوس از پیشروی باز ماند و رو به عقب‌نشینی نهاد. زمستان نزدیک بود و کرزوس خردمندانه حساب کرده بود که به صلاحش نیست با فرا رسیدن فصل سرما در سرزمین دشمن زمین‌گیر شود.

اما کوروش به جای آن‌که به مهاجمان فرصت فرار بدهد، ایشان را دنبال کرد و در نبردی دیگر شکستی خردکننده بر ایشان وارد کرد. کرزوس که از این نبرد آسیب بسیار دیده بود، با گروهی کوچک از نزدیکانش به

364. Davis, 1999; Kindersley, 2005: 19.

سارد گریخت و برای شهرهای یونانی و فرعون مصر پیام فرستاد و از ایشان کمک خواست. کوروش، در میان ناباوری لودیایی‌ها، بی‌درنگ پس از کرزوس سر رسید و در اردیبهشت ٥٤٦ پ.م. سارد را محاصره کرد. در همین هنگام میلتوس و چند شهر ایونی دیگر طغیان کردند و به کوروش پیوستند. کرزوس، که در ارگ شهر محاصره شده بود، وقتی از شکست خوردنش اطمینان یافت، به روش کهن شاهان لودیه بر کومه‌ای از هیزم نشست و خود را در آتش سوزاند. کوروش، پس از چهارده روز ــ که زمانی بسیار اندک است ــ توانست دیوارهای بلند سارد را بشکافد و شهر را تصرف کند.[٣٦٥] گزارش‌هایی در مورد خیانت مردم شهر و این که دروازه‌ها را بر روی سپاه ایران گشودند در دست است، اما این گزارش‌ها به قدری جسته و گریخته است که نمی‌توانند مورد استناد قرار گیرند.

حمله‌ی کرزوس به کوروش به بهانه‌ی حمایت از شاهِ شکست‌خورده‌ی ماد بوده، اما روشن است که شاه لودیه می‌کوشیده فرودستی پیشین خویش در برابر مادها را جبران کند و در شرایطی که رقیب و دشمن قدیمی‌اش از پا افتاده، بخشی از سرزمین‌های پادشاهی ماد را به دست آورد. این که مورخان یونانی بخش عمده‌ی سپاهیان کوروش را از اهالی ماد دانسته‌اند، به احتمال زیاد درست است. بی‌شک سرداران ماد که ارشتی‌ویگه را تسلیم کوروش کرده بودند، مهم‌ترین نخبگانی بودند که از حمله‌ی لودیایی‌ها برآشفته می‌شده‌اند. کوروش با پاتک موفق و سریعی که به لودیایی‌ها زد و فتح سریع قلمرو ایشان، رویای دیرینه‌ی مردم ماد را تحقق بخشید و معلوم است که بعد از این عملیات اعتبار و مشروعیتی چشمگیر نزد مادها به دست آورده است.

---

٣٦٥. هرودوت، کتاب نخست، بندهای ٩٠ـ٧٣.

سقوط سارد، به فاصله‌ی چهار سال پس از سقوط ماد، خبری بود که مردم جهان باستان را شگفت‌زده کرد. آشکار بود که کوروش انتظار حمله‌ی کرزوس را داشته و برنامه‌ای برای شکست دادنش طراحی کرده و آن را با دقت و موفقیت پیاده کرده بود. کرزوس آشکارا توسط سروش معبد دلفی فریب خورده بود، با خیانت صاحب‌منصبان و مردمش روبه‌رو شده بود، و در مدت چند ماه یکی از پادشاهی‌های نیرومند منطقه، یعنی لودیه، را از میان برده بود. حکم ریشخندآمیز سروش آپولون که با این تعبیر درست از آب درمی‌آمد برای بسیاری از مردم، که از دخالت خدایان ایونی به نفع ایرانیان شگفت‌زده بودند، توجیه قانع‌کننده‌ای نبود. کرزوس به آپولون اعتماد کرده بود و به خاطر هواداری سروش وی از کوروش فریب خورده بود.

شاید به این دلیل بود که افسانه‌ای درباره‌ی سرنوشت کرزوس پدید آمد. بر مبنای این داستان، شاه لودیه در جریان سقوط سارد کشته نشد، بلکه به اسارت درآمد و کوروش به روش مرسوم خود او را نواخت و محترم شمرد و هم‌چون مشاوری همراه خود نگه داشت. هرودوت در شرح این قصه تا جایی پیش رفته که فرض می‌کند کرزوس تا زمان کمبوجیه هم زنده بوده و از سوءقصد آن شاه هم جان سالم به در برده است. چنین روایتی توسط بسیاری از تاریخ‌نویسان پذیرفته شده است.[٣٦٦]

یکی از نشانه‌هایی که افسانه‌آمیز بودنِ این ماجرا را نشان می‌دهد، واگرا بودن روایت‌هایی است که درباره‌ی سرنوشت و علت مرگ کرزوس بازگو شده است. مثلاً هرودوت داستان کرزوس را با رنگ و لعاب‌های دیگری آراسته است. به روایت او، سولونِ حکیم در جریان یکی از سفرهایش با کرزوس دیدار کرد. کرزوس گنج‌هایش

٣٦٦. فرای، ١٣٨٠: ١٥٢.

را به سولون نشان داد و با این امید که نام خود را بشنود، از او پرسید خوشبخت‌ترین مردی که تا به حال دیده کیست؟ سولون از مردی مستمند اما شادمان نام برد که خانواده‌ای خوب داشته و به خوبی و خوش‌نامی زیسته و به تازگی درگذشته است. کرزوس که انتظار داشت سولون به خاطر ثروتش او را خوشبخت‌تر بداند، از این داوری شگفت‌زده شد. اما سولون به او گفت که هیچ‌کس تا زمانی که نمرده سرنوشتی تمام‌شده ندارد و بنابراین نمی‌توان درباره‌ی خوشبختی‌اش اظهار نظر کرد. هرودوت معتقد است که کوروش پس از فتح سارد کرزوس را اسیر کرد و تصمیم گرفت او را بسوزاند. پس هیزمی برافروخت و کرزوس چون آتش را دید، بانگ برداشت و سولون را صدا کرد. کوروش از او ماجرا را پرسید و چون جریان را شنید، کرزوس را بخشید و او را مشاور خود ساخت!

داستان کرزوسِ بخشوده‌شده‌ای که مشاور کوروش باشد دستمایه‌ی مناسبی برای تاریخ‌نویسان غرب‌مدار و یونان‌پرستان است. در یک داستانِ جالب توجه، که به فارسی هم ترجمه شده،[۳۶۷] کرزوس به مرتبه‌ی خردمندی وارسته برکشیده شده که همه‌ی نقشه‌های نیکوکارانه‌ی کوروش از وی سرچشمه می‌گرفته است. در این قصه کوروش را هم‌چون شاگردی تصویر کرده‌اند که مطیعانه از شاه سالخورده‌ی لودیه تعلیم می‌گرفته است. این تصویر، هر چند از نظر غربیانی که لودیه را به غلط یونانی، و یونان را به غلط اروپایی، و فرهنگ خود را به غلط ادامه‌ی مستقیم فرهنگ یونانی می‌دانند، دلپذیر است اما از نظر تاریخی کاملاً نامعقول است.

این تصویر از چند نظر ایراد دارد. نخست آن که، بر مبنای مستندات تاریخی، جعلی است. به جز برخی از منابع یونانی، در هیچ منبع دیگری به زنده ماندن این شاه اشاره‌ای نشده است. در حالی که برخی از متن‌های

---

۳۶۷. کەور ـ پاسکالی، ۱۳۷٤.

بابلی، به ویژه سال‌نامه‌ی نبونید، اگر بندهای خاصی از آن‌ها درباره‌ی لودیه نوشته شده باشند به صراحت کشته شدن کرزوس در جریان سقوط سارد را مورد تأکید قرار می‌دهند. مردن کرزوس در جریان سقوط سارد و شیوه‌ی خودکشی‌اش از جنبه‌ای دیگر هم کاملاً قطعی است. آن هم این که مردم ایونیه و لودیه در همان دوران نقش‌هایی از کرزوس در حال خودسوزی را بر بشقاب‌ها و سفالینه‌های خود نقش می‌کرده‌اند.



نقش کرزوس در حال ریختن روغن قربانی بر هیزمی که قرار است او را بسوزاند. گلدان ایونی ـ آغاز سده‌ی پنجم پ.م.

یکی از این بشقاب‌ها که در ولچی یافت شده است در حال حاضر در موزه‌ی لوور قرار دارد. این بشقاب توسط نقاشی به نام موسون با سبک سفال قرمز کشیده شده، که در ۵۰۰ پ.م. ـــ یعنی یک نسل پس از مرگ

کرزوس ــ این ظرف را تزیین کرده است.[۳۶۸] بنابراین، در خودکشی کرزوس تردیدی وجود ندارد. دومین ایراد ، به ماهیت داستان مربوط می‌شود. البته از دید هواداران سجایای اخلاقی کوروش، خوشایند است که فرض کنیم کوروش در نبرد با تمام کشورهای پیرامونش موفق می‌شده شاهان‌شان را زنده نگه دارد و همه را هم به مثابه جیره‌خوارانی در دربار خویش جای می‌داده است اما واقعیت آن است که چنین چیزی، گذشته از زیبا بودنش، در جهان کهن غیرعملی بوده است.

شاهان بنا بر سنت مرسوم انتظار داشته‌اند به محض دستگیر شدن با فجیع‌ترین شکنجه‌ها کشته شوند و بنابراین هیچ شاهی خطر نمی‌کرده و تن به اسارت نمی‌داده است. همین دو شاهی که کوروش توانست زنده دستگیر کند ــ ارشتی‌ویگه و نبونید ــ شاهکارهایی در تاریخ جنگ دوران کهن بودند. چون شاهان بزرگی مانند فرمان‌روایان ماد و بابل و لودیه با امیرهای دست‌نشانده‌ای که آشوری‌ها هر از چندگاهی به اسارت می‌گرفتند تفاوت داشتند و معمولاً آن‌قدر می‌جنگیدند تا کشته شوند یا در شرایط بحرانی خودکشی می‌کرده‌اند.

ایراد دیگر، آن است که تصویر یونانیان از کرزوس به عنوان مردی خردمند که محل مشورت کوروش بزرگ باشد، ساده‌لوحانه و بی‌پایه است. چگونه ممکن است کوروشِ زیرک که تله‌ای چنین پیچیده را برای فتح لودیه طراحی و اجرا کرده، از شاهی خوش‌باور و طمع‌کار که با سودای غیب‌گویی کاهنی رشوه‌خوار گام به دام پارسیان نهاده، در تمام زمینه‌های حکومتش مشورت بخواهد؟ شاید اگر می‌گفتند کرزوس به جایی تبعید شده و به آسودگی تا دوران پیری زیسته، پذیرفتنی جلوه می‌کرد. اما این که چنین آدمی ــ و نه ارشتی‌ویگه‌ی خردمندتر که نزدیک

---

۳۶۸. همایون، ۲۵۳۵.

بود کوروش را شکست دهد ــ همواره در کنار شاه باشد و به او مشورت دهد، بیشتر به نوعی خودستایی ایونی شباهت دارد تا حقیقتی تاریخی. از این بگذریم که اصولاً کرزوس یونانی‌زبان و یونانی‌تبار هم نبوده و به احتمال زیاد نیاکانش امیرانی محلی بوده‌اند که تباری لودیایی ـ فریگی داشته‌اند!

کوروش، پس از فتح سارد، خرابی‌ها را ترمیم کرد و نظم را در قلمرو سارد برقرار نمود. به روایت هرودوت، کوروش با مردم میلتوس پیمانی منعقد کرد و به ایشان همه‌ی حقوقی را که در زمان کرزوس داشتند، عطا کرد. سایر دولت‌شهرها هم که مهربانی‌اش را دیدند پیک‌هایی فرستادند و خواستند با او پیمان‌هایی مشابه ببندند. اما کوروش گفت که این لطف به دلیل هواداری میلتوس از پارسی‌ها بوده و شامل حال شهرهایی که به کرزوس وفادار مانده بودند نمی‌شود. کوروش از آن‌ها خواست تا بدون قید و شرط تسلیم قوای ایرانی شوند، و به همین دلیل هم شهرهای یادشده شروع کردند به ساختن استحکاماتی تا در برابر پارسی‌ها مقاومت کنند.[۳۶۹]

این داستان هرودوت ایرادهایی دارد. کوروش قاعدتاً با فتح سارد، کل قلمرو لودیه را به کشور خود ضمیمه کرده است و دولت‌شهرهای ایونی که مناطقی پراکنده و کوچک بوده‌اند در این میان نیروی مهمی محسوب نمی‌شدند که کوروش بخواهد با ایشان پیمانی منعقد کند. اصل ماجرا احتمالاً به این شکل بوده که کوروش در مقام سپاس از شهرهایی که در هنگام حمله‌اش به سارد از او پشتیبانی کرده بودند، امتیازهایی را برای‌شان در نظر گرفته بوده است. این امتیازها بایستی در رده‌ی بخشش‌های مالیاتی بوده باشند. جریان ساخت استحکامات در شهرهای ایونی، احتمالاً مربوط به شورش شهرهای ایونی می‌شود که چند سال بعد رخ داد و هرودوت احتمالاً

۳۶۹. هرودوت، کتاب نخست، بند ۱۴۱.

آن را با رخدادهای سال‌های اول چیرگی کوروش بر لودیه اشتباه گرفته است.

هرودوت در همین‌جا به داستان دیگری هم اشاره می‌کند که در اصل برای تحقیر اسپارت‌ها ساخته شده که در آن زمان دشمن آتنی‌هایی بودند که هرودوت را برای نوشتن تاریخ اجیر کرده بودند. این داستان آن است که وقتی دولت‌شهرهای ایونی دست به ساخت استحکامات زدند و تصمیم گرفتند در برابر پارس‌ها مقاومت کنند نمایندگانی از کشور اسپارت نزد کوروش رفتند و او را از حمله این شهرها بر حذر داشتند. آن‌گاه کوروش که نمی‌دانست لاکدمونیا ــ سرزمین اسپارت‌ها ــ کجاست در این مورد پرسش‌هایی کرد و بعد گفت: «مردمی که در میدان‌های شهرشان جمع می‌شوند و برای فریب یکدیگر به هم دروغ می‌گویند بهتر است به کار خود سرگرم باشند و در این موضوع‌ها دخالت نکنند» و بعد هم اسپارتی‌ها را از دربار خود راند.[۳۷۰]

این داستان هم به نظر نادرست می‌رسد. اسپارتی‌ها در آن زمان، و تا سده‌ای بعد که دوران نبردهای پلوپونسوس فرا رسید و اهالی لاکدمونیا با پول ایران در برابر آتن موضع گرفتند، جاه‌طلبی ارضی چندانی نداشتند و حتی وقتی دولت‌شهرهای همسایه‌شان در جریان نبردهای عصر خشایارشا مورد حمله قرار می‌گرفتند، بسیار به کندی و با بی‌میلی واکنش نشان می‌دادند. در نتیجه، گسیل کردن سفیرانی برای دفاع از شهرهایی ایونی که کاملاً دور از دسترس و حتی دامنه‌ی شناخت اسپارتی‌ها قرار داشتند، عجیب می‌نماید. مکالمه‌ی کوروش و این سفیران هم آشکارا برای تحقیر اسپارتی‌ها طراحی شده و به نظرم کل ماجرا قصه‌ای بوده که هرودوت برای خراب کردن سابقه‌ی اسپارتی‌های دشمنِ آتن سرهم کرده است. کوروش در آن زمان در یونان به عنوان تجلی شاه عادل و

---

۳۷۰. هرودوت، کتاب نخست، بندهای ۱۵۲ و ۱۵۳.

خردمند اعتبار داشته و گذاشتن چنین حرف‌هایی در دهان او می‌توانسته اسپارتی‌ها را بی‌آبرو کند.

۳. کوروش، بعد از فتح لودیه، به بزرگترین قدرت جهان آن روز تبدیل شد. در این هنگام قلمرو او از جنوب ایرانِ امروز شروع می‌شد و سراسر ایران غربی و بخش‌هایی از شمال عراق را در بر می‌گرفت و قفقاز و آناتولی را در خود می‌گنجاند. اگر کوروش را، چنان که خودش تأکید کرده، شاه انشان، یا به روایت بابلی‌ها شاه ایلام بدانیم، این نخستین باری بود که دولت ایلام از غلاف دفاعی دو هزار ساله‌شان بیرون می‌آمد و به توسعه‌طلبی دست می‌یازید. تا پیش از آن، شاهان شوش و انشان دست بالا به میان‌رودان می‌تاختند و خبری از تلاش‌شان برای گسترش ارضی در جهت‌های دیگر در دست نداریم.

شواهدی هست که نشان می‌دهد کوروش نه تنها لودیه را فتح کرده، که دامنه‌ی نفوذ خود را به فراسوی مرزهای لودیه‌ی قدیم نیز گسترش داده است. این را از آن‌جا درمی‌یابیم که در اسناد یونانی به شورش شهرهای ایونی و فتح این شهرها به دست سرداران کوروش اشاره شده است، و برخی از این شهرها خارج از دامنه‌ی دولت لودیه‌ی قدیم قرار دارند. یعنی چنین می‌نماید که کوروش بعد از گرفتن سارد و استوار ساختن اقتدارش در قلمرو لودیه، هم‌چنین گسترش حوزه‌ی نفوذ خود را ادامه داده و دولت‌شهرهای کوچک و بزرگی را که زمانی زیر نفوذ کرزوس یا حتا خارج از دایره‌ی تماس وی بوده‌اند نیز به کشور خود افزوده است.

مفصل‌ترین گزارشی را که درباره‌ی این رخداد در دست داریم هرودوت به دست داده است. او نوشته که کوروش بعد از فتح لودیه این سرزمین را ترک کرد. اما پیش از آن مردی لودیایی به نام پاکتواس را برای «ساماندهی به عشایر» برگزید. این که وظیفه‌ی پاکتوآس دقیقه چه بوده، معلوم نیست، اما می‌دانیم که اموالی را در اختیارش

گذاشته بودند و حدس من آن است که نماینده‌ای از طرف کوروش بوده که می‌بایست دوستی همسایگانِ تازه‌ی پارس‌ها را جلب کند. لودیه نیز مانند تمام دولت‌های کشاورزِ باستانی، در پیرامون خود ــ و اندرون خود ــ با مجموعه‌ای از قبایل همسایه بود که توسط سرکرده‌های ایلی رهبری می‌شدند و هنوز به مرتبه‌ی دولتِ متمرکز و دیوانسالار برکشیده نشده بودند. ارتباط میان شاهان و سرکرده‌های قبایل معمولاً با تبادل هدیه و عروس برقرار می‌شده است. این را خبر داریم که پاکتوآس به اموالی از خزانه‌ی سارد دسترسی داشته و آن را ربوده است. به احتمال زیاد، اصل ماجرا این بوده که او می‌بایست هدایایی را به سرکرده‌های قبایل برساند و دوستی‌شان را با کوروش تضمین کند. اما او این اموال را ربوده و چه بسا که به پشتوانه‌ی آن خواسته برای خود نفوذی هم در میان این قبایل به دست آورد.

به هر صورت در *تواریخ* هرودوت می‌خوانیم که بعد از خیانت پاکتوآس، شهرهایی که در مناطق دوردست قرار داشتند سر به شورش برداشتند. بیشتر مورخان هنگام نقل این جریان گزارش هرودوت را کاملاً درست پنداشته‌اند و فرض کرده‌اند که شهرهای شورشی از ابتدا در درون قلمرو لودیه بوده‌اند و با حاکمیت کوروش مسأله داشته‌اند. اما مرور نام‌های‌شان نشان می‌دهد که چنین نیست. شهرهایی مانند میلتوس که در درون کشور لودیه‌ی قدیم وجود داشتند، هم‌چنان نسبت به کوروش وفادار بودند و نشانه‌های سرکشی تنها در شهرهای دوردستی دیده می‌شود که احتمالاً هرگز تابع شاه لودیه نبوده‌اند.

برای داوری درباره‌ی آنچه به واقع رخ داده، باید نخست گزارش هرودوت را دقیق‌تر نگریست. او نوشته که دامنه‌ی این شورش‌ها چندان زیاد نبود، در حدی که تابالوس پارسی که شهربان سارد بود توانست به کمک پادگان محلی‌اش سارد و شهرهای مهم دیگر لودیه را آرام نگه دارد، اما این نیرو برای سرکوب شهرهای دورافتاده‌تر کافی

نبود. در نتیجه، کوروش هارپاگ مادی و بعدتر مازَر مادی را برای سرکوب دولت‌شهرهایی که هنوز مطیع نشده بودند به سوی شورشیان فرستاد.

ریشه نداشتنِ شورش در خودِ قلمرو لودیه را از دو شاهد می‌توان دریافت. نخست آن که هرودوت نوشته که غیب‌گویان معبدها که هوادار ایران بودند، شورشیان را به ترک مقاومت و کناره‌گیری از شورش دعوت می‌کردند و ایشان هم می‌پذیرفتند. بنابراین در بیشتر شهرها، شورش رخدادی موضعی و بی‌ریشه بوده که با یک پیشگویی سفارشی سروش خدایان فرو می‌نشسته است. شاهد دوم سرنوشت پاکتواس است. او احتمالاً به سودای تصاحب هدایای ارسالی برای روسای قبایل اغتشاشی ایجاد کرده و خود گریخته بود. اما مسیر فرارش نشان می‌دهد که شهرهای اصلی قلمرو لودیه هم‌چنان به کوروش وفادار بوده‌اند. او پس از شکست از نیروهای مازر به شهر کومه گریخت. در آن‌جا سروش معبد برانخیدی ــ که در نزدیکی میلتوس قرار داشت ــ مردم شهر را تشویق کرد که او را به پارس‌ها تحویل دهند. به این ترتیب، مردم کومه او را از شهرشان راندند. پس پاکتواس به خیوس گریخت. در خیوس مردم او را به زور از معبد آتنا پولیوخوس، که در آن بست نشسته بود، بیرون کشیدند و به مازر مادی تسلیمش کردند. مازر هم او را به سارد فرستاد و در آن‌جا به فرمان هارپاگ اعدام شد. باید توجه داشت که خیوس و کومه از شهرهای حاشیه‌ای قلمرو لودیه هستند و به خصوص خیوس احتمالاً هرگز زیر فرمان کرزوس قرار نداشته است.

پس تا این‌جای کار روشن می‌شود که روایتِ تکراری و مشهوری که می‌گوید لودیایی‌ها بعد از شکست از کوروش به رهبری مردی به نام پاکتوآس قیام کردند و در برابر وی مقاومت به خرج دادند، کاملاً نادرست است. این داستان در دوران معاصر بر مبنای روایت *تواریخ هرودوت* برساخته شده، و خودِ هرودوت چنین چیزی را

نمی‌گوید. روایت هرودوت نشان می‌دهد که پاکتوآس نامی اموالی را از خزانه‌ی سارد برگرفت، و به جای آن که طبق مأموریتش آن را صرف جلب دوستی قبایل همسایه کند، به کمکش نیرویی بسیج کرد و به سرکشی پرداخت. اما این ناآرامی در شهرهای اصلی لودیه گسترش نیافت و خودِ وی به سرعت از سردار کوروش شکست خورد و شهرهای دور و نزدیک او را از خود راندند و در نهایت به پارس‌ها تسلیم‌اش کردند. این، بی‌شک، نشانگر بروز شورشی پردامنه در لودیه نیست و اصولاً آن را نمی‌توان شورش خواند.

احتمالاً آنچه باعث شده هرودوت این ماجرا را شورش قلمداد کند و مفسرانِ کتابش را نیز به اشتباه انداخته، آن است که دو سردار مادی (هارپاگ و مازر) در فرو نشاندن این اغتشاش نقش ایفا کردند و این دو در ضمن توسعه‌دهندگان قدرت کوروش در بالکان هم هستند. هرودوت نوشته که بعد از شکست پاکتوآس و کیفر دیدن‌اش، این دو سردار به شهرهایی که مطیع نشده بودند لشگر کشیدند و آنها را گشودند. تمام این شهرها در خارج از قلمرو لودیه‌ی قدیم قرار داشته‌اند و تجهیزات سپاهیان کوروش بیشتر به سپاهی تهاجمی شبیه است تا سپاهی که برای سرکوب شورشی گسیل شده باشند.

به عبارت دیگر، چنین می‌نماید که کوروش دو سردار را برای فتح سرزمین‌های همسایه‌ی لودیه گسیل کرده است، و ایشان شهرهای یادشده را گشوده و مطیع کرده‌اند. احتمالاً هم‌زمانیِ سرکشی پاکتوآس با این رخداد باعث شده هرودوت این دو را به هم مربوط بداند. در حالی که بسیار بعید است سفیری که از سوی کوروش برای اهدای اموالی به قبایل همسایه فرستاده می‌شده، آن‌قدر در شهرهای دوردست نفوذ داشته باشد که بعد از مرگش هم‌چنان مردمِ این شهرها شورشی با علتِ نامشخص را ادامه دهند. از شرح‌های کهن بازمانده برمی‌آید که سرداران کوروش شهرهایی را فتح کرده‌اند، و این با فرو نشاندن شورش متفاوت است.

به روایت دیودور، نخست مازر فرماندهی قوای کوروش را بر عهده داشت و بعد از مرگ او هارپاگ به این مقام دست یافت و رهبری نیروهای ایرانی در آسیای صغیر را بر عهده گرفت.[۳۷۱] او با همراهی دو سردار به نام‌های ویشتاسپ و آروسیوس (آرش؟) کار فتح شهرها را پیش برد.[۳۷۲] دامنه‌ی تاخت‌وتاز او کاملاً خارج از قلمرو کرزوس بوده است. او در مدت چهار سال پرینه و جلگه‌ی مئاندر را فتح کرد و شهر ماگنزیا را که به سختی مقاومت می‌کرد با خشونت گشود.[۳۷۳] به دنبال پیشروی سریع او، مردم شهر فوکایا که هراسان شده بودند از سرزمین‌شان گریختند، اما هارپاگ به ایشان پیام داد که نترسند و به شهرشان بازگردند. به این ترتیب، نیمی از مردم این شهر بار دیگر در زادگاه‌شان مقیم شدند و بقیه‌شان که به دعوت مردم سیسیل به آن‌جا رفته بودند نخست میزبانان‌شان را غارت کردند و بعد به دزدان دریایی مخوفی تبدیل شدند.

به دنبال این نبردهای محلی، تئوس و همه‌ی جزیره‌های دریای اژه بدون مقاومت تسلیم پارس‌ها شدند و شهرهای یونانیِ دوردست نیز به رسم پارس‌ها برای‌شان آب و خاک فرستادند و به شاهنشاهی هخامنشی پیوستند. مردم کاریه نیز چنین کردند و بدون نبرد تسلیم شدند.[۳۷٤] تنها مقاومت جدی در شهر کنیدوس رخ داد. مردم این شهر کوشیدند با ویران کردن باریکه‌ای از خشکی که شهرشان را به خشکی متصل می‌کرد، راه را بر مهاجمان ایرانی ببندند، اما در این کار ناکام شدند. ایشان به همراه پداسیان، که مقاومتی کوتاه‌مدت از خود نشان دادند،

---

۳۷۱. دیودور سیسیلی، کتاب ۹، فصل ۳۵.
۳۷۲. کسنوفون، کتاب ۷، فصل ٤.
۳۷۳. هرودوت، کتاب یکم، بندهای ١٦٠ـ١٥١.
۳۷٤. هرودوت، کتاب نخست، بند ١٧٤.

شکست خوردند و مطیع گشتند.

تنها جنگ خشونت‌بار واقعی در شهر کسانتوس رخ داد که پایتخت سرزمین آرنا در لوکیه بود. مردم این سرزمین، نژادی قفقازی و رسومی مادرسالارانه داشتند و به نقش‌برجسته‌شان در نبردهای اسطوره‌ای تروا افتخار می‌کردند. بر مبنای اسطوره‌های هُمری، گلاوکس و سارپِدون که سرداران این سرزمین بودند، در زمان حمله‌ی آگاممنون در کنار مردم تروا با یونانیان جنگیده بودند. ایشان حتی یک بار به مرزهای مصر هم دستبرد زده بودند و مردمی جنگاور بودند که کرزوس هم نتوانسته بود مطیع‌شان کند. ایرانیان پس از درهم شکستن مقاومت مردم محلی، شهر کسانتوس را محاصره کردند. روایت کرده‌اند که مدافعان پس از آتش زدن همه‌ی اموال خود و به قتل رساندن زنان و فرزندان‌شان، آن‌قدر به جنگ ادامه دادند تا جملگی کشته شدند.[۳۷۵] این مهم‌ترین مقاومتی بود که در بالکان در برابر سپاه ایران رخ نمود و چنان که دیدیم به مردمی قفقازی و آسیایی ــ و نه یونانی ــ ارتباط می‌یافت که خارج از قلمرو لودیه هم قرار داشتند.

به این ترتیب، کاملاً نمایان است که مازر و هارپاگ سردارانی بوده‌اند که مأموریت داشته‌اند یونان و بالکان را فتح کنند. در این منطقه دولتی مستقل وجود نداشته و تنها دولت‌شهرهایی کوچک بوده‌اند که بیشترشان بدون جنگ مطیع ایرانی‌ها می‌شده‌اند. مسیرهای لشگرکشی هارپاگ و شهرهای یادشده هم هیچ ارتباطی به پاکتوآس یا شورش فرضیِ ایونیه نداشته‌اند. این‌ها امیرنشین‌هایی محلی بوده‌اند که گاه در برابر سیطره‌ی سپاهیان کوروش مقاومت می‌کرده‌اند، و گاه به آن تن در می‌داده‌اند.

---

۳۷۵. هرودوت، کتاب نخست، بند ۱۷۶.

از روایت هرودوت برمی‌آید که ایرانیان در این زمان با فنون قلعه‌گیری و محاصره به خوبی آشنا بوده‌اند. بقایای سنگ‌های منجنیقی که از این دوران در شهرهای یادشده به دست آمده نشان می‌دهد که پارسیان یا مادها بودند که برای نخستین بار این وسیله را اختراع کردند و فنون محاصره و گشودن شهرهای محصور را ابداع نمودند. به روایت هرودوت، مازَر هر یک از شهرهای شورشی را در یک روز فتح می‌کرد. این از سویی به ناتوانی شهرها برای دفاع از خودشان و از سوی دیگر بر پیشرفته بودن فنون قلعه‌گیری ایرانیان دلالت دارد. سقوط سارد در چهارده روز را هم می‌توان نشانه‌ی دیگری از همین پیشرفت فنی دانست.

به این ترتیب، کوروش به فتح سارد بسنده نکرد و دایره‌ی نفوذ خود را به فراسوی مرزهای لودیه گسترش داد و شمال یونان و بخش بزرگی از بالکان را نیز به قلمرو خود افزود. فتح این سرزمین‌ها از چند نظر اهمیت داشت. نخست آن که گذشته از ماد و ایران شرقی، که مردمی آریایی و ایرانی‌زبان را در بر می‌گرفت، اولین بخش از جهان خارج از ایران‌زمین بود که توسط کوروش فتح می‌شد. علاوه بر این، لودیه و ایونیه قلب تمدن و فرهنگ یونانی هم محسوب می‌شدند؛ تمدنی که البته نمی‌توانست ادعای رقابت با تمدن‌های کهنی مانند ایلام و بابل و مصر را داشته باشد، ولی به هر صورت در آن زمان در حد رقیبی برای فنیقیان مطرح بود و دوران شکوفایی خود را طی می‌کرد.

کوروش پس از تصرف شهرها، به جای آن که شبیه به پیشینیانش عمل کند و به رفتارهای تنبیهی و قتل و غارت مردم بپردازد، دستور داد تا نمادهایی برای آبادانی در همه جا برافرازند. بعد از اغتشاش در سارد و فرو نشستن آن، به فرمان کوروش تفریح‌گاه‌ها و باغ‌های زیبایی در این شهر ساختند و نوازندگان و رامشگرانی را به آن‌جا فرستادند. به این ترتیب، مردم لودیه آموختند تا به جای شورش بر پارس‌ها دعوت ایشان را به شادخواری

بپذیرند. این کار کوروش به قدری در جهان باستان غریب بود و آوازه‌ی تفریح‌گاه‌های او به قدری دهان به دهان گشت که بازتاب‌هایش هنوز هم دیده می‌شود. واژگانی مانند ludicrous در انگلیسی و ludique در فرانسوی و لوده‌گری و لودِگی در فارسی ــ که همگی خنده‌دار و سرگرم‌کننده معنا می‌دهند ــ از نام لودیه مشتق شده‌اند.

هرودوت این سیاست کوروش را بسیار نکوهش می‌کند و معتقد است که برنامه‌ی کوروش برای شادمانی مردم لودیه باعث شد تا اهالی این منطقه به عیش و نوش خو کنند و مردانگی و جنگاوری سابق‌شان را از دست بدهند.[۳۷۶] در واقع، چنین به نظر می‌رسد که آنچه هرودوت مردانگی و جنگاوری دانسته همان میل به غارت شهرهای همسایه و دزدی دریایی بوده باشد. چون این رفتارها بود که با مطیع شدن اهالی لودیه از میان‌شان رخت بربست و به جای آن پیروی از قانون عمومی حاکم بر شاهنشاهی جایگزینش شد، اما ارتش لودیه و مردانش توانایی رزمی خویش را از دست ندادند چون تا پایان عمرِ دودمان هخامنشی با موفقیت در برابر ایلغارهای دزدان دریایی یونانی ایستادگی کردند و حتی وقتی اسکندر به این منطقه حمله کرد هم وفاداری خود به شاهان پارسی را حفظ نمودند.

---

۳۷۶. هرودوت، کتاب نخست، بند ۱۵۵.

گفتار سوم: فتح ایران شرقی

۱. در بهار ٥٤٦ پ.م. کوروش صاحب سه قلمرو بزرگ و نیرومند شده بود و ماد، لودیه و ایلام باستانی را با هم متحد کرده بود. منابع یونانی از این هنگام به بعد او را به نام «شاه آسیا» به رسمیت شناختند و این به تسخیر قلمرو آناتولی مربوط می‌شده است. ناگفته نماند که اشتباه در ترجمه‌ی درست کلمه‌ی آسیا به اغتشاش و ابهامی در فهم منابع کهن یونانی دامن زده است که سزاوار است همین جا اشاره‌ای به آن کنیم.

مورخان معاصر درباره‌ی کاربرد کلمه‌ی آسیا در *تواریخ* هرودوت به توافقی عمومی دست یافته‌اند و آن هم این که هرودوت کلمه‌ی آسیا را برای اشاره به کل شاهنشاهی هخامنشی به کار می‌گیرد.[۳۷۷] این برداشت از دو بند از *تواریخ* برخاسته است. نخست جایی که هرودوت می‌گوید اسکندر به آسیا لشگرکشی کرد[۳۷۸] و دیگری جایی که می‌گوید پارس‌ها معتقدند کل آسیا به شاه‌شان تعلق دارد.[۳۷۹] باور عمومی آن است که در دوران اسکندر یونانیان و مقدونیان کلمه‌ی «شاهِ آسیا» را مترادف با شاهنشاه هخامنشی به کار می‌گرفته‌اند، شاید بدان دلیل که آسیای صغیر (که ایشان آسیا می‌نامیدندش) ثروتمندترین سرزمین همسایه‌شان بوده و حکومت بر آن‌جا مهم قلمداد می‌شده است. با وجود این، شواهد نشان می‌دهد که این کلمه به معنای فرمانروایی بر سراسر شاهنشاهی هخامنشی نبوده است.

---

377. Stronach, 2000: 696.

۳۷۸. هرودوت، کتاب نخست، بند ٤.

۳۷۹. هرودوت، کتاب نهم، بند ١١٦.

من در کتاب *اسطوره‌ی معجزه‌ی یونانی* نشان داده‌ام که کلمه‌ی آسیا در منابع یونانی کهن همواره به معنای آسیای صغیر و گاهی به تعبیرِ «سواحل شرقیِ دریای اژه» به کار می‌رفته است.[۳۸۰] به عبارت دیگر، کاربرد آن دقیقاً همان است که امروز هم در ایران باقی مانده و در کلمه‌ی «آسیای صغیر» تبلور یافته است. درباره‌ی اسکندرنامه‌های قدیمی هم ماجرا همین است و مورخان اسکندر همواره وقتی به آسیا اشاره می‌کنند که پای آناتولی در میان باشد. در اسکندرنامه‌ها لقبِ «شاهِ آسیا» برای نخستین بار بعد از ماجرای بریدن گره‌ی گوردیون به اسکندر داده می‌شود. سروش معبد بعد از آن که اسکندر گره را با شمشیر برید، اعلام کرد که اسکندر سرور آسیا خواهد شد،[۳۸۱] و گره‌ی گوردیون ارتباطی با کل شاهنشاهی هخامنشی ندارد و روایتی محلی است که به غرب آناتولی مربوط می‌شود. چنین می‌نماید که خودِ اسکندر تعبیر شاه آسیا را بعد از نبرد ایسوس و در دیرترین حالت بلافاصله بعد از نبرد گوگامل به کار برده باشد.[۳۸۲] اما در زمانی که مقدونیان در نبرد ایسوس پیروز شدند، تنها آسیای صغیر را در دست داشتند و حتا بعد از فتح گوگامل هم اسکندر هنوز به بابل وارد نشده بود، چه رسد به آن که سراسر نیمه‌ی شرقی شاهنشاهی هخامنشی را تسخیر کرده باشد.

بنابراین اسکندر و مورخانش، مانند سایر یونانی‌هایی که در دوران هخامنشی درباره‌ی آسیا قلم زده‌اند، از این کلمه معنای کهن و دیرینه‌اش را در نظر داشته‌اند. به احتمال زیاد کهن‌ترین شکل از کلمه‌ی آسیا در کتیبه‌ای هیتی دیده می‌شود که به سال ۱۲۳۵ پ.م. نوشته شده و در آن از پیروزی هیتی‌ها بر مردم آسّوو‌ا[۳۸۳] اشاره شده است.

---

۳۸۰. وکیلی، ۱۳۸۹: ۸۱ ـ۷۵.

381. Bosworth: 1988, 54; Green: 1991, 297.
382. Bosworth, 1988: 85; Badian, 1996: 19.
383. Assuva

از محتوای این کتیبه برمی‌آید که این نام به جایی در غرب آناتولی اشاره می‌کرده است و احتمالاً اسم نسبتی بوده که بخش اصلی و آغازین آن ــ آس ــ اسم یکی از قبایل هند و ایرانی نیرومند است که بعدها در اتحادیه‌ی سکاها جذب شدند. از نظر جغرافیایی این منطقه احتمالاً همان لودیه‌ی بعدی است و چه بسا که میراث آن برای دولت لودیه نیز باقی مانده باشد.[۳۸۴]

بنابراین وقتی در منابع یونانی به کوروش در مقام شاه آسیا اشاره می‌شود، منظور آن است که آناتولی را تسخیر کرده و پادشاهی قدیم لودیه را به قلمرو خود افزوده است. کلمه‌ی آسیا در این لقب بر مفهوم جغرافیایی گسترده‌ترِ امروزین‌اش دلالت نمی‌کند و تعمیمِ معنای جدید به قدیم همان خطایی است که مورخان نوپا مرتکب می‌شوند و آن را خطای ناهمزمانی[۳۸۵] می‌نامند.

نکته‌ی دیگری که باید درباره‌ی گزارش‌های یونانی از جهان‌گشایی کوروش مورد توجه قرار گیرد، ناآشنایی ایشان با مفاهیم سیاسی پیچیده است و محدود بودنِ ذهنیت‌شان به اجتماعی قبیله‌ای و عشیره‌ای. مرور سیاهه‌ی متحدان در ارتش شاهنشاهی، چنان که هرودوت به دست داده، یا تحلیل سیاهه‌های دیگری که در متون یونانی کهن وجود دارد، نشان می‌دهد که این نویسندگان مردمان جهان را در قبیله‌هایی جای می‌داده‌اند، و معمولاً هویت افراد و گروه‌ها را به شهر، سرزمین یا واحدهای سیاسی منسوب نمی‌کرده‌اند.

این عارضه در گزارش کسنوفون از پیروزی‌های کوروش نیز دیده می‌شود. او نوشته که کوروش با «سپاهیان پارسی» (Περσῶν στρατιᾷ) ابتدا ماد (Μήδων) و گرگان (Ὑρκανίων) را گرفت و مردم این مناطق به

384. Georgacas, 1969: 22-75; Monte and Tischler, 1978: 52-53; Monte, 1992:17.
385. anachronic

سرعت فرمانروایی او را پذیرفتند. بعد سوریه (Σύρους) و آشور (Ἀσσυρίους) و عربستان (Ἀραβίους) و کاپادوکیه (Καππαδόκας) و دو فریگیه (بزرگ و کوچک: Φρύγας ἀμφοτέρους) و لودیه (Λυδούς) و کاریه (Κᾶρας) و فنیقیه (Φοίνικας) و بابل (Βαβυλωνίους) را فتح کرد.[۳۸۶] کسنوفون در این ترتیب دولت‌هایی را که کوروش بر آنها غلبه کرد نادیده انگاشته است و به شیوه‌ی یونانیان نقشه‌ی جهان باستان را بر اساس اقوام فهم کرده است. از دید او مردم ایران غربی (ماد) و ایران شرقی (هیرکانیه/ گرگان) با هم فرق داشته‌اند و برایش طبیعی بوده که کوروش ابتدا آن‌جا را فتح کند. بعد گمان کرده که کوروش آسورستان را فتح کرده، در حالی که این منطقه در زمان یادشده به دو بخشِ آشور و فنیقیه تقسیم می‌شده که اولی بخشی از ماد و دومی تابع بابل بوده است و قلمروی مستقل به نام آشور و فنیقیه وجود نداشته است.

با وجود این، کسنوفون ترتیب عملیات نظامی کوروش را تقریباً درست ذکر کرده است. یعنی کوروش ابتدا ماد را گرفت که بی‌شک آشور و بخشی از سوریه و احتمالاً گرگان را در اختیار داشته است. بعد بر دولت لودیه غلبه کرد که در متن کسنوفون به صورت کاپادوکیه و فریگیه‌ها و لودیه انعکاس یافته است. در نهایت هم بابل را گرفت که در فهرست کسنوفون به صورت بابل و فنیقیه نمود یافته و عربستان هم قاعدتاً به همان مربوط است، اما اسمش نابه‌جا آمده است.

نکته‌ی مهم آن که کسنوفون بعد از ذکر این سیاهه که اعتبار تاریخی دارد، می‌نویسد که «مردم سرزمین بلخ فرمان او را محترم شمردند و هندیان و اهالی کیلیکیه از او اطاعت کردند» (ἦρξε δὲ Βακτρίων καὶ Ἰνδῶν

386. Xenophon, Cyropaedia, 1.1.4.

καὶ Κιλίκων)[۳۸۷]. بی‌شک نشاندن هندیان در کنار مردم کیلیکیه (در آناتولی) ناشی از نادانی کسنوفون درباره‌ی جغرافیاست، اما در این گزارش نکته‌ای نهفته است. این را می‌دانیم که مردم کیلیکیه با کوروش نجنگیدند و بعد از چیرگی او بر لودیه ــ و چه بسا پیش از آن ــ با او متحد شدند و خود را فرمانبردار وی دانستند. این را هم می‌دانیم که کوروش به هند لشگر نکشید، اما گزارشی از سفر جنگی او در ایران شرقی و مطیع شدن بلخ در دست داریم.

چنین می‌نماید که کسنوفون در این بند از کتابش درباره‌ی اقوامی گزارش می‌دهد که داوطلبانه مطیع کوروش شدند. درباره‌ی کیلیکیه چنین گزارشی از منابع دیگر هم تأیید می‌شود، و درباره‌ی بلخ هم می‌دانیم که بخشی از دولت عظیم وی بوده و با توجه به سرعت تسلیم شدن‌اش و پایداری‌اش در دولت هخامنشی، احتمالاً گزارش کسنوفون درست است. اما اشاره به هند در این‌جا جالب است و این یکی از اشاره‌هایی است که نشان می‌دهد انگار هندیان از همان ابتدای کار تحت تأثیر سیاست کوروش قرار گرفته بوده‌اند، هرچند به احتمال زیاد به شکل نظامی با او تماس نداشته و ارتش کوروش به سرزمین‌شان راه نیافته است. این نکته وقتی به حضور دو قبیله‌ی کورو و کمبوجه در شمال هند بنگریم معنادارتر می‌شود. به هر صورت، همین اشاره‌ی کسنوفون و روایت‌های مشابهی که یونانیان درباره‌ی سفرهای جنگی کوروش به هند پرداخته بودند، احتمالاً دستمایه‌ی سفر جنگی اسکندر به هند شد و انگیزه‌ی ماجراجویی‌های نابخردانه و پرتلفاتش در این ناحیه بود.

گزارش کسنوفون از فتوحات کوروش در کل قابل اعتماد نیست و تنها از این رو اهمیت دارد که تصویر

---

387. Xenophon, Cyropaedia, 1.1.4.

دستاوردهای کوروش در چشم یونانیان را نشان می‌دهد. کسنوفون در ادامه‌ی فهرستِ سرزمین‌های فتح‌شده به دست کوروش، می‌نویسد که او بر سرزمین سکاها، پافلاگونیه، ماریاندان‌ها و یونانیان آسیا[ی صغیر] (Ἑλλήνων τῶν ἐν τῇ Ἀσίᾳ) غلبه کرد، که درست می‌نماید. اما بعد نوشته که قبرس را هم گرفت و تا فراسوی مصر را تسخیر کرد،[۳۸۸] که خطای آشکاری است و تصویر دستاوردهای کوروش در چشم یونانیان را نشان می‌دهد.

با وجود این، از گزارش کسنوفون برمی‌آید که پیوندهای میان کوروش و ایران شرقی بیش از آن بوده که در نگاه نخست به نظر می‌رسد. مسیر لشگرکشی‌های کوروش تا این لحظه همواره به سوی غرب بود و احتمالاً شوش و قطعاً هگمتانه و سارد را هدف می‌گرفت. اما پشت سرِ او، در ایران شرقی نیز جمعیت بزرگی از مردمان هم‌زبان و هم‌فرهنگ با پارسیان حضور داشته‌اند که قاعدتاً می‌بایست به اتباع او بپیوندند. کوروش تنها هفت سال پس از آغاز حرکتش ایلام و ماد و لودیه را با هم متحد کرد. آن‌گاه در همین مقطع، در منابع یونانی می‌خوانیم که مردم باکتریا (بلخ) و ایران شرقی شورش کردند و کوروش ناچار شد برای سامان دادن به وضع آن منطقه سارد را ترک کند. هرودوت به دشمنی بابل، مصر، سکاها و بلخی‌ها اشاره کرده است،[۳۸۹] اما روشن است که اصل ماجرا شورش بلخ بوده است. یوستینوس در این مورد دقیق‌تر است و از شورش مردم بلخ، پارت، گرگان و قبیله‌های سکا سخن می‌گوید.[۳۹۰]

تمام منابع در این نکته توافق دارند که پس از فتح سارد، کوروش به سمت ایران شرقی حمله کرد. این حمله،

388. Xenophon, Cyropaedia, 1.1.4.

۳۸۹. هرودوت، کتاب نخست، بند ۱۵۳.

۳۹۰. یوستینوس، کتاب نخست، فصل ۷، بند۱۱.

از نظر زمانی کمی عجیب به نظر می‌رسد. چون کوروش قاعدتاً پس از دو نبرد سنگینی که پشت سر هم در ماد و لودیه کرده می‌بایست کمی استراحت کند و به تقویت نیروهایش بپردازد، اما کوروش چنین نکرد و به سمت شرق یورش برد. انگیزه‌ی این کار باید طغیان در شهرهایی بوده باشد که تا پیش از آن مطیع وی محسوب می‌شدند.

یوستینوس هنگامی که ماجرای لشگرکشی کوروش به بلخ و ایران شرقی را شرح می‌دهد، به صراحت تأکید می‌کند که این مناطق خراج‌گزار شاهان ماد بودند و بنابراین به دنبال سقوط مادها بخشی از قلمرو کوروش محسوب می‌شدند.[۳۹۱] آریان هم در تاریخ خود به این نکته توجه کرده است که مادها از آذربایجان تا دره‌ی سند را در اختیار خود داشتند و به این ترتیب بلخ و هرات مطیع‌شان محسوب می‌شدند. هرودوت در جایی دیگر می‌گوید که کشورهای زرنگ، گرگان و پارت در ابتدا به خوارزم تعلق داشتند ولی در زمان چیرگی کوروش بر مادها مطیع پارس‌ها شدند.[۳۹۲] کتسیاس هم بر این امر که این استان‌ها جزئی از پادشاهی ماد بودند تأکید دارد و شواهد نشان می‌دهد که نام‌های این مناطق نیز از دیوان‌سالاری جغرافیایی مادها (درنگیانا، باختریش و زرنکا) وام‌گیری شده‌اند.[۳۹۳]

از نظر نظامی هم، جاده‌های بزرگ و هموار که از اکباتان به ری (راگای کهن) و از آن‌جا به پارت و ایران شرقی می‌رفت مسیر تجاری شناخته‌شده و مهمی بود که از راه اکباتان به جنوب (به سمت میان‌رودان) و به غرب

---

۳۹۱. یوستینوس، کتاب نخست، فصل ۷، بند ۲.
۳۹۲. هرودوت، کتاب ۳، بند ۱۱۷.
۳۹۳. کوک، ۱۳۸۳.

(به سوی لودیه) در دسترس‌تر و برای لشگرکشی مناسب‌تر بود. بنابراین معقول است که مسیر اصلی گسترش مادها را به سمت شرق بدانیم. به این ترتیب، می‌توان فرض کرد که کوروش با تصرف اکباتان بر قلمرو وسیعی دست یافته بود که تا ایران شرقی ادامه داشت و منطقه‌ی خوارزم و هرات و سیستان را هم در بر می‌گرفت.

احتمالاً این مناطق در بهار ٥٤٦ پ.م. که کوروش تا مناطق دوردست آسیای صغیر پیش رفته بود فرصت را برای سرکشی مناسب دیده‌اند و شورش کرده‌اند. کوروش در برابر این شورش به سرعت واکنش نشان داد و موفق شد در زمانی کوتاه آرامش را به ایران شرقی بازگرداند. در مورد ریزه‌کاری جنگ‌های او در ایران شرقی اطلاعاتی بسیار اندک در دست داریم. می‌دانیم که بلخ خیلی زود تسلیم او شد و از آن به بعد تا دیرزمانی در برابر شاهان هخامنشی آرام باقی ماند و مهم‌ترین سرکشی‌اش را در زمان اسکندر ظاهر کرد، که تازه در آن هنگام هم شهربانش با عنوان اردشیر چهارم تاج‌گذاری کرد و کوشید نظام هخامنشی را از نو احیا کند. هم‌چنین از روایت‌های مربوط به مرگ کوروش چنین برمی‌آید که او در شرق ایران روابط دوستانه‌ای با شاه سکاها برقرار کرده بود، چون بعدها در جریان نبردی که می‌گویند به محاصره و کشته شدنش انجامید سکاها به یاری‌اش شتافتند. به نظر می‌رسد شهرت و محبوبیت کوروش، در خارج از مرزهای فتح‌شده توسط مادها، گسترش می‌یافته است چون دیودور از این که مردم آریاسپ ــ در بالادستِ رود هیرمند در سیستان ــ به سپاهیان کوروش یاری رساندند و برای‌شان آب و غذا بردند حکایت می‌کند و می‌گوید کوروش از آن پس ایشان را نیکوکار (به یونانی: اوئِرگاتای ευεργαται) نامید و گرامی‌شان می‌داشت.

با این همه، برگشتن کوروش به سمت شرق بی‌تردید مقاومت مردم محلی را برانگیخته است. کَوان یا کیانی‌ها، که دست بالا تا این هنگام به صورت امیرنشین‌های کوچکی در خوارزم و ایران شرقی قدرت داشتند، در این

تاریخ در قالب شهربانی‌های بزرگ هخامنشی در دولتِ نوپای پارسی ادغام شدند. کوروش به بازپس‌گیری سرزمین‌های زرنگ و خوارزم و بلخ، که مطیع مادها بودند، بسنده نکرد بلکه مسیر خود را ادامه داد و کوشید تا کل بخش‌های شرقی ایران‌زمین را فتح کند. او از دو جهت قلمرو خود را گسترش داد و به مرزهای ایران‌زمین دست یافت. از یک سو، در خوارزم پیشروی کرد و تمام بخش‌های کشاورزنشین آسیای میانه را تسخیر کرد و در مرزِ میان قبیله‌های ایرانی یکجانشین و رمه‌دار زنجیره‌ای از هفت شهر مرزی و دژهای نگهبانی را در کرانه‌ی سیردریا بنا نهاد و نام‌شان را کورا (شهر کوروش) نهاد. نام اصلی این شهرها «کوروش کتهَه» بوده است که ثبتِ پسوند آشنای «کوروش‌کده» در پارسی باستان است. یونانیان این واژه را به صورت «کورس‌کتها» ثبت کردند. این شهرها بعدها در غرب بنا بر ثبت یونانی دیگرشان با نام کوروپولیس (سیروپولیس)[۳۹۴] شهرت یافته‌اند.

مسیر دیگر پیشروی کوروش، به سمت جنوب شرقی بود. او رُخَج (بلوچستان) را گشود و گندارَه (پاکستان) و تَتَه‌گوشی (دره‌ی هیرمند) را به شاهنشاهی خود ملحق کرد. پلینی ماجرای نبرد کوروش با مردم شهر کاپیسا در دشت «کوه دامن» را شرح می‌دهد که در منطقه‌ی بگرام در شمال کابل قرار داشت. به زعم او، کوروش در گشودن این شهر کامیاب شد اما وقتی وارد شهر شد دریافت که آن منطقه به دلیل مقاومت شدیدِ ساکنانش ویران شده است. برخی از تاریخ‌نویسان این شهر را با کاپیشاکانیش، که منطقه‌ای در رخج بوده و نامش در نبشته‌ی بیستون هم آمده، یکی گرفته‌اند.

---

394. κυροπολισ در یونانی کوروپُلیس خوانده می‌شده است، هرچند در ایران با خوانش فرانسوی‌اش (سیروپولیس) هم شهرتی یافته است.

این بدان معناست که کوروش در این زمان تا فراسوی افغانستان پیش رفته و به هندوکوش و مرزهای میانِ قلمرو میانی و قلمرو خاوری دست یافته است. روایت‌های یونانی بر این نکته که کوروش تا هندوستان پیش رفت تأکید زیادی دارند. با وجود این، تقریباً مسلم است که کوروش تسلط پایداری بر دره‌ی سند نداشت. احتمال زیادی دارد که کوروش در جریان لشگرکشی‌اش به ایران شرقی تا دره‌ی سند و پنجاب که ادامه‌ی طبیعی بلوچستان است پیش رفته باشد و به این ترتیب به گوشه‌ی جنوب شرقی ایران‌زمین دست یافته باشد. با وجود این، تثبیت چیرگی ایرانیان بر این نقطه احتمالاً به دوران زمام‌داری پسرش کمبوجیه و جانشین او داریوش مربوط می‌شود. کوروش، پس از تکمیل فتح ایران شرقی، به پایتخت‌های خود بازگشت و برای مدت شش سال آرام گرفت.

۲. در اواخر دهه‌ی ٥٤٠ پ.م. وضعیت کوروش بدین قرار بود: او نخستین پادشاهی بود که توانسته بود گستره‌ای به وسعت کل ایران‌زمین را فتح کند. او تا این هنگام تمام فلات ایران و حاشیه‌ی آن را به جز میان‌رودان در اختیار داشت. مرزهای شرقی ایران‌زمین در شمال به دشت‌های گشوده‌ی آسیای میانه ختم می‌شد. قلمرو کوروش در جنوب این مرز، منطقه‌ی کشاورزنشین خوارزم و سغد و مرو را در بر می‌گرفت که امروز با تاجیکستان و ترکمنستان و ازبکستان و بخش‌هایی از قزاقستان و قرقیزستان منطبق است. مرزهای طبیعی ایران‌زمین در شرق، رشته‌کوه‌های بلند هندوکوش است که قلمرو میانی و خاوری را هم از یکدیگر جدا می‌کند و مردمی با نژادها و زبان‌های متفاوت در دو سوی آن زندگی می‌کنند. در زمان مورد نظر ما، نیمه‌ی شرقی این منطقه توسط مردم دراویدی یا زردپوست اشغال شده بود در حالی که بخش‌های غربی‌اش را قبیله‌های آریایی در اختیار داشتند و این همان بخشی بود که به قلمرو کوروش پیوست. در جنوب شرقی، ایران‌زمین به سرزمین‌های پست شمال

دره‌ی سند و قلمرو پنجاب محدود می‌شد، که این‌ها هم احتمالاً به طور صوری تابعیت کوروش را پذیرفته بودند، بی آن که توسط پادگان‌های پارسی مدیریت شوند.

نیمه‌ی غربی ایران‌زمین، بخشی بود که کوروش ابتدا به فتحش همت گمارده بود. منطقه‌ی ایران مرکزی و ایلام که خاستگاه قدرتش محسوب می‌شد و سرزمین‌های آذربایجان و کردستان و ری وشمال میان‌رودان را هم که به دنبال گرفتنِ کشور ماد به دست آورده بود. سرزمین قفقاز که کشورهای گرجستان و آذربایجان و ارمنستان امروزین را شامل می‌شود هویت نژادی قفقازی خود را حفظ کرده بود، اما سه سده بود که با موجی از آریایی‌های مهاجر درمی‌آمیخت و از نظر فرهنگی با ایشان همسان شده بودند. این بخش هم به دنبال سقوط ماد به قلمرو او پیوسته بود. در ۵٤۰ پ.م. تنها بخشی از ایران‌زمین که از دایره‌ی نفوذ کوروش خارج بود، جنوب میان‌رودان و قلمرو سلطنت نبونید بابلی بود. به ازای آن، کوروش مرزهای کشور خود را از شمال گسترش داده بود و آسیای صغیر را تا مرزهای اروپای شرقی تصرف کرده بود.

کوروش نیمه‌ی دوم دهه‌ی ۵٤۰ پ.م. را به آرامش گذراند. با توجه به پیروزی‌های برق‌آسایی که در لودیه و در میان مردمی غیرایرانی به دست آورده بود، بعید به نظر می‌رسد لشگرکشی به ایران شرقی و گشودن قلمروهای سیاسیِ کوچکِ این ناحیه بیش از یکی دو سال از وقت او را گرفته باشد. به این ترتیب، چنین می‌نماید که کوروش پنج یا شش سال در نیمه‌ی دوم این دهه فرصت داشت تا به تجدید سازمان قلمرو خود بپردازد و بنیادهای قدرت سیاسی خود را بر سرزمین‌های پهناورِ فتح‌شده استوار سازد.

قدرتی که کوروش در فاصله‌ی سال‌های ۵٤۵ ـ۵۵۳ پ.م. بنا نهاد از نظر عظمت، سرعتِ شکل‌گیری و تداوم، در تاریخ جهان بی‌نظیر است. در تاریخِ پس از او، قلمروهایی با گستره‌ی مشابه را می‌بینیم که در مدتی نزدیک به

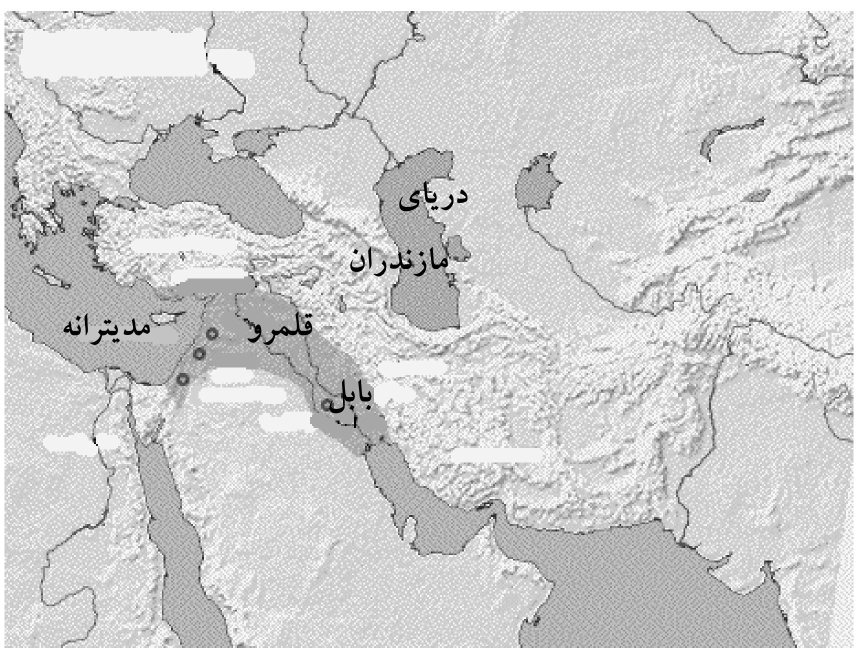
فتوحات کوروش تسخیر شده باشند، اما در تمام این موارد، قلمرو تسخیرشده به واحد سیاسی یکپارچه‌ای تبدیل نمی‌شود و پس از مرگ فاتحش دچار فروپاشی می‌گردد. قلمرو فتح‌شده توسط آتیلا، چنگیز، هیتلر و ناپلئون از نظر گستره و سرعت فتوحات به مورد کوروش شبیه بودند ولی تمام آن‌ها دوامی کمتر از عمر یک انسان عادی داشتند. نکته‌ی تکان‌دهنده در مورد کشور نوبنیادِ غول‌پیکری که کوروش بنیان نهاد وفاداری اتباعش به او بود، به شکلی که پس از تسخیر سرزمین‌های یادشده، در عمل اثری از شورش‌های پردامنه و مؤثر در آن‌ها نمی‌بینیم. این وفاداری به شاهنشاه پارسی امری است که تا دو سده بعد و تا پایان عمر دودمان هخامنشیان تداوم می‌یابد. کوروش با رام کردن ایران مرکزی و شرقی توانست به جمعیت بزرگی از آریاییان دست یابد که در قالب قبیله‌هایی جنگاور و نیرومند سازمان یافته بودند ـــ و با وجود این، به زندگی کشاورزانه روی آورده بودند. به این ترتیب، از سویی می‌توانستند ستون فقرات ارتش کوروش را استوار سازند و از سوی دیگر، خودشان کوچ‌گرد نبودند و بنابراین تهدیدی برای مراکز شهری محسوب نمی‌شدند.

ظهور چنین قدرتی البته نمی‌توانست از دید دیگر پادشاهی‌های قلمرو میانی دور بماند. در ٥٤٠ پ.م. از پادشاهی‌های کهنی که قلمرو نویسای میانی را در اختیار داشتند، تنها بابل و مصر باقی مانده بودند. آریایی‌ها در دو گام پیاپی، در مدت صد سال نقشه‌ی سیاسی جهان باستان را کاملاً دگرگون کرده بودند: در گام نخست، ایران شرقی زیر نفوذ بلخ به اتحاد سستی دست یافته بود و مادها پادشاهی‌های کهن اورارتو و مانا و آشور را تسخیر کرده بودند. در گام بعدی، پارسیان ـــ در پیوند با ایلام ـــ ماد و لیدی و ایران شرقی را در یک واحد سیاسی عظیم متشکل ساخته بودند. آن‌گاه، نوبت به فتح تنها بخشِ بازمانده از ایران‌زمین فرا رسید.

گفتار چهارم: فتح بابل

۱. منابع ما در مورد جنگ‌های کوروش با بابل چند رده‌ی اصلی را در بر می‌گیرند: نخست، منابع رسمی بابلی که قابل‌اعتمادترین مرجع محسوب می‌شوند، چون ماجرای نبرد را از دید دشمنان کوروش و در همان زمانِ رخ دادن‌شان شرح می‌دهند؛ دوم، منابع به جا مانده از خود کوروش، که مهم‌ترین‌شان نبشته‌ی حقوق بشر است؛ سوم، روایت یونانیان؛ و چهارم روایت یهودیان از این نبرد است.

روایت بابلی در مورد سقوط نبونید، چند متن اصلی را در بر می‌گیرد: سال‌نامه‌ی نبونید، که روایت رسمی حکومت بابل از رخدادهای این دوران است، و مدح‌نامه‌هایی که پس از سقوط بابل توسط بابلی‌ها برای کوروش سروده شده است.



قلمرو بابل در عصر نبونید (۵۵۰ پ.م)

بر مبنای سال‌نامه، بابل در زمان نبونید وضعیتی آشفته داشته است. در شانزدهم مهرماه ۵۲۲ پ.م. نبوکدنصر، آخرین شاه بزرگ بابلی، درگذشت و سلطنت را به «اَمَل مردوک» سپرد که از نبوغ و درایت وی بهره‌ای نداشت. او پس از کمتر از دو سال در ۲۳ مرداد ٥٦٠ پ.م. کشته شد و کاهنان و سرداران بزرگ بابلی دست به یکی کردند و سرداری لایق به نام «نرگال شیر اوسور» را، که از خانواده‌ای پست برخاسته بود اما داماد شاه بود، به سلطنت برگزیدند. این شاه جدید، در مدت کوتاه زمامداری‌اش امیدهای بسیاری را برانگیخت، اما در دوم خرداد ٥٦٦ پ.م. ناگهان درگذشت و قدرت را برای گروهی از دشمنان فتنه‌جو وا نهاد که با هم بر سر تاج‌وتخت می‌جنگیدند. «لاباشی مردوک» که شاه بعدی بود، ده ماه بعد در دوازدهم فروردین ۵۵۵ پ.م. کشته شد و پس از آن نوبت به مردی رسید که «نبونَعید» نام داشت، یعنی «بزرگ داشته‌شده توسط ایزدِ نبو». امروزه کوتاه‌شده‌ی نامش ــ نبونید ــ رواج بیشتری دارد و من نیز این نام را در کتاب به کار گرفته‌ام.

نبونید غاصب تاج‌وتخت بابل محسوب می‌شد، چون با خاندان سلطنتی بابل پیوندی نداشت. او رئیس یکی از قبیله‌های کلدانی بود و پیوندهایی نزدیک با کیشِ پرستش خدای ماه در حران داشت. بر مبنای کتیبه‌ی بابلی «پیش‌گویی دودمانی»، نبونید مؤسس دودمانی بود که خاستگاهش شهر حران بود و نیاکانش همه از کاهنان معبد خدای ماه، موسوم به «اَهول‌هول» بودند.[۳۹۵] مادرش کاهن معبد اهول‌هول بود و تا زمان مرگش در ۱۰٤ سالگی صادقانه به سین خدمت کرده بود. خود نبونید، تازه در شصت سالگی تاج‌گذاری کرد و تا حدود هشتاد سالگی قدرت را در سرزمین بابل در دست داشت. او زندگی‌اش را وقف گسترش دین پرستش ماه کرده بود، در حدی

---

۳۹۵. کتاب دوم، بند ۲۲–۲٤ (به نقل از بریان، ۱۳۷٦، ج ۱).

که او را مبلغ متعصب و سرسخت دینِ سین و مخالف آیینِ مرسوم مردم بابل دانسته‌اند، که مردوک را بزرگ‌ترین خدا می‌دانست.[۳۹۶] او دست‌کم تا مدتی هم‌چنان وظایف شاه بابل در قبال ایزد مردوک را به جا می‌آورد، اما در این زمینه چندان سستی به خرج می‌داد که در میان مردم بابل بدنام شده بود.[۳۹۷] شاید به دلیل همین علاقه به خدایی کهن و باستانی بود که این شاهِ سالخورده به باستان‌شناسی و حفاری در ویرانه‌های معابد قدیمی و کاوش در شهرهای متروکه علاقه‌ی زیادی داشت.

تلاش پرشور وی برای گسترش آیین سین به مثابه‌ی کفر و توهین به خدایان محلی میان‌رودان تلقی می‌شد. چنین به نظر می‌رسد که علاقه‌های غیرعادی این شاه سالخورده در خانواده‌اش هم موروثی بوده باشد، چون وقتی باستان‌شناسان کاخ دخترش را از زیر خاک بیرون آوردند از مشاهده‌ی مجموعه‌ای از کتیبه‌ها و اشیایی که به دوران‌های تاریخی بسیار متفاوت تعلق داشتند و همه در یک اتاق چیده شده بودند حیرت کردند. شواهد نشان می‌دهد که این دختر، که «بعَل شلتی‌نَز» نام داشته و خودش هم کاهن معبد سین بوده، مانند پدرش دل‌بسته‌ی گردآوری اشیای باستانی بوده و در کاخ خود مجموعه‌ای از آن‌ها را نگهداری می‌کرده است.[۳۹۸]

رفتارهای نبونید به شاهان کلاسیک میان‌رودان شباهتی ندارد. با وجود این، نباید او را پادشاهی بی‌عرضه و نالایق دانست. چون بعد از دورانی از آشوب بار دیگر نظم را در بابل برقرار ساخت و برای مدتی به نسبت طولانی (از ۵۵۶ تا ۵۳۸ پ.م.) بر بابل فرمان راند. تقریباً تمام جنگ‌های او پیش از رویارویی با کوروش، با

---

396. Bidmead, 2004: 134.
397. Bidmead, 2004: 135.
398. Beaulieu, 1994: 37-42.

موفقیت همراه بود و به تثبیت مرزهای این کشور انجامید. او نفوذ خود را بر سوریه و ورارود تثبیت کرد و تلاش زیادی کرد تا عربستان را فتح کند. او در سال سوم سلطنتش بر پادشاهی ِادوم غلبه کرد، که راه اصلی بابل به خلیج عقبه را در اختیار داشت. در جریان جنگ‌های مادها و پارس‌ها که اوضاع در کشور ماد آشفته شده بود، نبونید به مرزهای شمالی کشورش حمله برد و شهر حران را فتح کرد. این شهر را مادها گرفته بودند و انگار از قدیم موضوع اختلاف دولت بابل و ماد بوده است. تسخیر این شهر که برای نبونید تقدس محسوب می‌شد، باعث شادی بسیار او شد و به بازسازی معبد سین در این شهر انجامید.

با این که نبونیدِ سالخورده شاهی متحرک و جنگاور محسوب می‌شد، اما به خاطر دل‌مشغولی‌های دینی‌اش بین مردم بابل مشروعیت زیادی نداشت. چنان که از متن سال‌نامه‌ی نبونید برمی‌آید، شاه بابل برای مدت ده سال در پایتختش نبوده است. سال‌نامه‌ی بابلی نبونید از سال ۵٤۹ پ.م. به بعد تا چندین سال با این عبارت آغاز می‌شود که «شاه در تما ماند و مردوک از اساگیل خارج نشد». این به معنای آن است که مراسم سال نو با حضور شاه انجام نگرفت، چون در این مراسم بت مردوک را برای مراسم سال نو از معبد اساگیل خارج می‌کردند و آدابی را برای باروری خاک انجام می‌دادند که شاه در آن نقشی کلیدی را بر عهده داشت.

با توجه به تبلیغات شدید کوروش در مورد خشم مردوک از این رفتار نبونید در سال‌های آخر سلطنت وی، به نظر می‌رسد شاه بابل سال‌های هفتم تا شانزدهم سلطنتش را در واحه‌ی ِتما در صحراهای عربستان اقامت کرده باشد. برخی از پژوهش‌گران نوشته‌اند که او برای سر باز زدن از شرکت در مراسم بزرگداشت مردوک در جشن

آکیتو بود که چنین می‌کرد و در واقع نوعی تبعید خودخواسته را به ستودن خدایانی جز سین ترجیح داده بود.[۳۹۹] اما احتمالاً این تنها دلیل نبوده است. شواهدی هست که نشان می‌دهد نبونید قصد داشته کشور خود را از سمت جنوب گسترش دهد و احتمالاً غیابش در سال‌های پیاپی علاوه بر دلایلی دینی، به خاطر بلندپروازی‌های نظامی هم بوده است. او چندین بار هم از آن‌جا تا بخش‌های جنوبی‌تر پیشروی کرد. بر مبنای متن سال‌نامه، چنین می‌نماید که تا واحه‌ی «یاتریبو» (یثرب، یا همان مدینه‌ی کنونی) را تسخیر کرده باشد.[۴۰۰] با وجود این، در آن هنگام عربستان سرزمینی کاملاً وحشی بود و هیچ دولت یا شهرِ مهمی در آن وجود نداشت که ثروتش بتواند انگیزه‌ی فتح و غارت بابلی‌ها باشد.

غیاب نبونید، به همراه رسالت دینی‌اش و بی‌توجهی‌ای که به مراسم دینی بابلیان نشان می‌داد، نارضایتی زیادی را در پایتختش برانگیخت. شاه بابل، از دورترین زمان‌ها علاوه بر نقش‌های سیاسی، وظیفه‌ی مشارکت در برگزاری جشن نوروز بابلیان (آکیتو) را هم بر عهده داشت و می‌بایست در مراسم دوازده روزه‌ی این جشن نقش خدای باروری را ایفا کند و بر رژه‌ی بت‌ها و بازسازی اسطوره‌ی آفرینش و خوانده شدن منظومه‌ی «اِنوما اِلیش» که این داستان را شرح می‌داد نظارت نماید. غیاب نبونید و رفتارهای توهین‌آمیزی که گاه و بیگاه در مورد خدایان باستانی سومر و اکد از او سر می‌زد دستمایه‌ای مناسب برای کوروش بود تا او را شاهی ناشایست معرفی کند.

کوروش برای حمله به بابل چند برگ برنده‌ی اصلی در اختیار داشت. نخست، رفتار خودِ نبونید بود که می‌شد به سادگی آن را به کفر و بی‌عرضگی تعبیر کرد. در واقع هم نبونید خطر رو به رشد کورش را نادیده گرفت و از

---

399. Mallowan, 1968: 409- 411.
400. Beaulieu, 1994 :37- 42.

فرصتِ زرین نبرد ماد و پارس برای توسعه‌ی کشورش استفاده نکرد. در حالی که بی‌تردید بی‌طرف ماندن بابل در جریان جنگ‌های ارشتی‌ویگه و کوروش برای شاه پارس بسیار ارزشمند بود و حاضر بود در مقام تلافی با او دست به معامله بزند. علاوه بر این، نبونید از نظر فرهنگی با اعراب بدوی ساکن عربستان و سوریه بیشتر نزدیکی داشت تا بابلیانی که وارث تمدن سومری بودند. نبونید خواندن و نوشتن به خط میخی را نمی‌دانست و این نقطه ضعفی بود که برای اثبات ناتوانی نبونید بسیار مورد تأکید پارس‌ها قرار می‌گرفت.

تبلیغات کوروش، که بر ناشایست بودن رفتار دینی نبونید و ناتوانی سیاسی او در اداره‌ی مقدس‌ترین شهر میان‌رودان متمرکز شده بود، قاعدتاً از پشتیبانی جمعیتی آریایی هم برخوردار بود که از چند دهه پیش به تدریج به قلمرو بابل کوچیده بودند و ساکن این شهر بودند. تحلیل نام‌های بابلیان در این تاریخ نشان می‌دهد که چیزی در حدود ده درصد از مردم بابل نام‌های پارسی داشته‌اند. احتمالاً این مردم برای کوروش هم‌چون ستون پنجمی عمل می‌کردند، و باعث می‌شدند تا مردم بابل به تدریج زیر نفوذ فرهنگ و ترکیب نژادی آریایی قرار بگیرند.

برگ برنده‌ی دیگر کوروش، آن بود که برخی از اشراف بابلی با او همراه شده و از خدمت به نبونید رویگردان بودند. مهم‌ترینِ این مردان، حاکم منطقه‌ی گوتیوم در کوهستان‌های زاگرس بود که «اوگبارو» نام داشت. کسنوفون نام این حاکم را گوبریاس ثبت کرده و در متن‌های غربی بیشتر به همین شکل رواج دارد. سومین برگ برنده‌ی کوروش، حضور جمعیت بزرگی از تبعیدیان و بردگان در بابل بود که از دوران نبوکدنصر تا نبونید، در جریان عملیات‌های نظامی پیاپی به اسارت بابلیان درآمده بودند و در این هنگام در بابل و حومه‌ی آن به حالت تبعید به سر می‌بردند. روشن بود که این تبعیدیان که به پایگاه بردگان فرو کاسته شده بودند هم از شاه بابل دل خوشی نداشتند و هوادار هر مهاجمی بودند که بتواند اوضاع را به نفع‌شان دگرگون سازد.

۲. بر مبنای سال‌نامه‌ی نبونید، در سال ۵٤۰ پ.م. پارس‌ها حمله‌ی خود به میان‌رودان را آغاز کردند. چنین به نظر می‌رسد که نخستین هدف آن‌ها تسخیر شهر باستانی اوروک، زادگاه گیلگمش، بوده باشد. در زمستان این سال چند جنگ در اوروک درگرفت و پارس‌ها بر این شهر و مناطق همسایه‌اش چیره شدند. سند بابلی دیگری، به نام مدح‌نامه، می‌گوید که پارس‌ها هنگام حمله به قلمرو بابل با قوای اوگبارو متحد شده بودند. اوگبارو، با وجود آن که صاحب‌منصبی بابلی بوده و اختیارات خود را از نبونید دریافت کرده بود، به کوروش پیوست. اوگبارو فرماندار استان بابلیِ گوتیوم بود که بخش بزرگی از کوه‌های زاگرس را در بر می‌گرفت و اهالی‌اش از دیرباز با ایلامی‌ها و بعدتر مادها پیوند داشتند. این شخص و گوتی‌ها در جریان فتح بابل نقش مهمی ایفا کردند و از این رو باید کمی مکث کرد و کمی بیشتر درباره‌ی این مردم توضیح داد.

گوتی‌ها مردمی بسیار کهنسال و باستانی بودند که نام‌شان برای نخستین بار در فهرست پادشاهان سومری و متونی کهن مانند «نفرینِ شهر اکد» دیده می‌شود. در این دو متن ایشان به ترتیب «گوتوم» و «گوتیوم» خوانده شده‌اند و پسوند «کی» در کنار نام‌شان نشان می‌دهد از سرزمینی به این نام می‌آمده‌اند. کهن‌ترین ارجاع تاریخی به ایشان در کتیبه‌ی لوگان آنِه موندو دیده می‌شود که شاه نامدارِ شهر آداب در سومر بوده است و می‌گوید گوتی‌ها برایش باج آورده‌اند.[401] شروکین اکدی از ایشان در میان اقوام تابع خویش یاد می‌کند و جای‌شان را میان لولوبی و آرمانو و اکد در شمال و دیر و نیکّو در جنوب قرار می‌دهد.

401. Kramer, 1971: 51-52.

در ۲۱۵٤ پ.م. که دولت اکد فرو پاشید، گوتی‌ها از زاگرس گذشتند و به میان‌رودان حمله بردند و این قلمرو را برای حدود یک قرن زیر سیطره‌ی خود داشتند. درباره‌شان در منابع میان‌رودان اطلاعات زیادی موجود نیست. اما از روی اسم‌های‌شان می‌دانیم که زبان‌شان با سومری‌ها، اکدی‌ها، هوری‌ها و ایلامی‌ها متفاوت بوده است. هم‌چنین از فهرست شاهان‌شان اطلاعات جالبی درباره‌ی ساختار سیاسی‌شان به دست می‌آید که به زودی بیشتر بدان خواهیم پرداخت. گوتی‌ها هم‌چنان در قلمرو باستانی خود حضور داشتند و بعد از ورود مادها به منطقه با ایشان درآمیختند. در اسناد دوران آشوری نو، کلمه‌ی گوتیوم بیشتر به بخش‌های غربی ماد اشاره می‌کند. ورود مادها به منطقه و جوش خوردن سریع جمعیت‌شان با گوتی‌ها باعث شد تا برخی از کتیبه‌های میان‌رودانی تا زمان کوروش مادها را با نام گوتی مورد اشاره قرار دهند. این همسان‌انگاری شاید از آن‌جا برخاسته باشد که گوتی‌های باستانی با آریایی‌های نوآمده شباهت زیادی داشته‌اند و برای مردم میان‌رودان تفکیک‌شان از هم روشن نبوده است. شواهدی هست که نشان می‌دهد گوتی‌ها از همان ابتدای کار به خاطر پوست روشن و موهای بورشان از مردم میان‌رودان متمایز بوده‌اند. این ویژگی گوتی‌ها زمانی برای نخستین بار شناخته شده که یولیوس اوپِرت[٤٠٢] در سال ۱۸۷۷ م. کتیبه‌هایی اکدی را منتشر کرد که در آن بردگان گوتی با صفتِ «نَمْروم/ نَمروتوم» مشخص شده بودند، که یعنی «رنگ پریده و سپید».[٤٠٣] این ویژگی آنها را با آریایی‌ها نزدیک می‌سازد، هر چند می‌دانیم که زبان‌شان ارتباطی با زبان‌های هند و ایرانی نداشته و احتمالاً شاخه‌ای از زبان‌های قفقازی بوده است.

اما در زمانی که گوتی‌ها به یاری کوروش شتافتند و به بابل حمله بردند، به احتمال زیاد ترکیب جمعیتی‌شان

402. Julius Oppert
403. Gelb, 1944: 43.

دگرگون شده و عنصر آریایی در آن غالب بوده است. درباره‌ی هویت این فرماندار گوتیوم که بعدتر بابل را فتح کرد، چند و چونِ بسیار وجود دارد. منابع هم‌زمان بابلی نامش را به صورت اوگبارو ثبت کرده‌اند که اسمی پارسی است. شکل اصلی این نام گَئوبَرْوَه بوده که شاید بتوان آن را «گاو خوار» ترجمه کرد. این نام در منابع ایلامی هم به شکل «کامبارما» دیده می‌شود و معلوم است که در میان پارس‌ها نامی رایج بوده است. در کتیبه‌های بابلی نام مشابه دیگری به صورت گوبارو ثبت شده که شاید ثبتی دیگر از همین نام باشد، اما انگار به شخص متفاوتی اشاره می‌کند. اوگبارو سرداری گوتی است که از طرف کوروش بابل را فتح می‌کند و گوبارو شهربانی است که از سوی شاه پارسی به عنوان فرماندار بابل (پلهت بابیلی) منصوب می‌شود. هرچند این احتمال هم وجود دارد که هر دو این افراد یک تن باشند.

از سوی دیگر، در *کتاب دانیال* می‌خوانیم که بعد از معجزه‌ی نمایان شدن دست و کشته شدنِ ولیعهد نبونید، کسی به نام داریوش مادی به عنوان حاکم کلده (یعنی فرماندار بابل) برگزیده شد.[٤٠٤] پیش‌تر می‌خوانیم که بل‌شازار «شاه کلده» بوده است،[٤٠٥] و کلده نام دیگر بابل است که بر حضور قبایل کلدانی در آن منطقه تأکید دارد. در متن اشاره شده که هم‌زمان با حکومت این فرد بر کلده، کوروش پادشاه پارس‌ها بود. زمانِ به قتل رسیدن بل‌شازار پسر نبونید درست برابر است با هنگامی که پارس‌ها بر بابلی‌ها غلبه یافتند و بنابراین اشاره‌ی تورات به این که بعد از آن داریوش مادی «سلطنت یافت»، باید به گمارده شدن‌اش از سوی کوروش بزرگ دلالت کند. مادی بودن

٤٠٤. کتاب دانیال، باب ٥، آیه‌های ٣٠ و ٣١؛ باب ٩، آیه‌ی ١.
٤٠٥. کتاب دانیال، باب ٥، آیه‌ی ٣٠.

این شخص هم با خاستگاه گوتی اوگبارو هم‌خوانی دارد و از این رو، بیشتر مفسران معاصر کتاب مقدس او را با اوگباروی گوتی برابر می‌انگارند و به این ترتیب فاتح بابل را با گوبارویی که فرماندار این شهر شد یکی می‌گیرند.[۴۰۶] در این حالت چنین می‌نماید که فاتح بابل و فرماندار کوروش بر آن‌جا با اسم داریوش نیز مشهور بوده باشد.

سند دیگری که در این مورد در دست داریم، *کوروپدیای* کسنوفون است که می‌گوید فاتح بابل گوبریاس[۴۰۷] نام داشته و بعد از او کسی به نام کواکسارِس به حکومت این شهر برکشیده شده است. سیمای گوبریاس در منابع یونانی بیشتر به آفریده‌ای تخیلی و داستانی شباهت دارد[۴۰۸] و بهتر است برای بازسازی هویت او به منابع بابلی بسنده شود. با وجود این، این اشاره‌ی کسنوفون مهم است که گوبریاس یک سردار پیرِ آشوری (یعنی تابع بابل) بوده و این تا حدودی با گزارش اسناد بابلی سازگار می‌نماید که می‌گویند او مدت کوتاهی بعد از گرفتن بابل درگذشت. این را باید در کنار این اشاره‌ی *کتاب دانیال* نهاد که می‌گوید داریوش مادی وقتی به حکومت رسید شصت و دو سال داشت.[۴۰۹]

گوتیوم و مرز شرقی بابل خطرناک‌ترین پایگاه مرزبانی این کشور محسوب می‌شده است. حاکم گوتیوم قاعدتاً بر منطقه‌ی «دیر» هم فرمان می‌رانده که شهری مرزی است و از دیرباز مسیر اصلی هجوم گوتی‌ها و ایلامی‌ها به میان‌رودان بوده است. با این توضیح، آشکار است که اوگبارو سرداری برجسته و مرزبانی مهم محسوب می‌شده

406. Shea, 2001.
407. Gobryas
408. Grayson, 1975: 109.

۴۰۹. کتاب دانیال، باب ۶، آیه‌ی ۱.

است، وگرنه نبونید نمی‌بایست نقطه‌ای چنین حساس را به وی بسپارد. در واقع، همین حقیقت ساده که استان بابلی گوتیوم تا ۵۴۰ پ.م. باقی مانده و در جریان کشمکش‌های مادها و پارس‌ها تسخیر نشده بود نشانگر اقتدار و کفایت اوگبارو است. کسی که در زمان حمله‌ی کوروش به میان‌رودان به او پیوست، چنین کسی بود. سرداری لایق و احتمالاً سالخورده، که از نامش معلوم است تباری آریایی داشته است. پیوستن او به کوروش، هم‌چون خیانت هارپاگ به ارشتی‌ویگه و خزانه‌دار لودیه به کرزوس، در تعیین سرنوشت نهایی جنگ نقشی تعیین‌کننده داشت.

به روایت سال‌نامه، در سال هفدهم سلطنت نبونید ــ شاید در پاسخ به تبلیغات کوروش ــ جشن آکیتو برگزار شد، اما شمار زیادی از خدایانی که می‌بایست از معابدشان در شهرهای دیگر خارج شوند و به بابل بروند چنین نکردند. این می‌تواند نشانه‌ی وجود حملاتی به شهرهای قلمرو بابل باشد. در این دوره دست‌کم یک حمله به قلمرو بابل از سوی مردم دریایی، که از بقایای سومریان در جنوب میان‌رودان بودند، ثبت شده است. اما این حمله دامنه‌ی زیادی پیدا نکرد. در همین هنگام عملیات نظامی کوروش ــ احتمالاً از گوتیوم ــ آغاز شده و سپاه او بعد از ورود به این سرزمین با استقبال اوگبارو روبه‌رو شده است.[۴۱۰]

از سال‌نامه‌ی بابلی برمی‌آید که پارسی‌ها در زمستان ۵۴۰ پ.م. حمله‌ی خود را آغاز کرده‌اند، و بنابراین چند ماهی را برای پیشروی در سرزمین اصلی بابل صرف کرده‌اند و فتح اوپه در آبان ۵۳۹ پ.م. آخرین عملیات جنگی بزرگ‌شان بوده است. نشانه‌ای که بر بحرانی بودن وضعیت و شدت حمله‌های پارس‌ها دلالت می‌کند، آن است

---

410. Briant, 2002: 40-43.

که نبونید در اوایل سال ۵۳۹ پ.م. بت‌های مهم شهرهای سومر و اکد را از معابدشان برداشت و آن‌ها را به بابل برد. این کار از سوی شاهی که خود بر این نواحی حکومت می‌کرد غریب جلوه می‌کند. در تاریخ میان‌رودان، و به ویژه در نبردهای درازدامنه‌ی ایلامی‌ها و اکدی‌ها، دزدیدن بت‌های یک شهر و بردن‌شان به پایتخت کشورِ پیروز سابقه‌ی زیادی داشته است. اما موردی را نمی‌شناسیم که شاه یک کشور، وقتی مورد حمله قرار می‌گیرد، بت‌های مردم سرزمین خود را به پایتختش منتقل کند. این رفتار نبونید با تعبیر مردم جهان باستان کفر محسوب می‌شد و به رفتار فاتحانی شباهت داشت که پس از گشودن یک شهر بت‌هایش را به پایتخت خود می‌بردند تا با گروگان گرفتنِ مرجع تقدسِ آن شهر، از مشروعیت ادعاهای شورشیان آن جلوگیری کنند. در واقع، فاتحان باستانی با دزدیدن بت‌ها، اقتدار مذهبی و تقدسی را که در آنها لانه کرده بود می‌ربودند و خدایانی را که قرار بود شورش‌های استقلال‌طلبانه‌ی مردم شهرِ مغلوب را پشتیبانی کنند در اسارت خود درمی‌آوردند.

برای این رفتار نبونید دو دلیل می‌توان ذکر کرد. دلیلی که در کتاب‌های کلاسیک تاریخی بیشتر مورد اشاره واقع می‌شود آن است که نبونید از ترس این که این بت‌ها در جریان سقوط شهرها به دست پارس‌ها بیفتد آن‌ها را به بابل منتقل کرده تا امنیت‌شان را تضمین کند. ایراد این تفسیر آن است که چنین کاری در تاریخ میان‌رودان سابقه نداشته است. یعنی، مورد دیگری را نمی‌شناسیم که شاهی برای پیش‌گیری از غارت شدن معابد شهرهای قلمرویش، خودش پیش‌دستی کند و با برداشتن بت‌ها به این معابد بی‌احترامی نماید.

متن نبشته‌ی حقوق بشر کوروش نشان می‌دهد که مردم آن روزگار هم رفتار نبونید را توهین به خدایان‌شان تلقی می‌کرده‌اند و دست‌کم زمینه‌ای برای تبلیغات کوروش در این مورد فراهم بوده است. کوروش در این نبشته می‌گوید:

«آگاده، اَشنونَه، زَمبان، مِتورنو، دِیر، با قلمرو سرزمین قوتو، شهرهای آن سوی دجله که بنیادی باستانی داشتند [از من اطاعت کردند]. خدایانی را که در آن‌جاها اقامت داشتند به جایگاه‌های‌شان بازگرداندم و باعث شدم در قلمروشان برای همیشه بمانند و خدایان سومر و اکد، که نبونید به قیمت خشمگین کردن سرور خدایان به بابل آورده بودشان، به فرمان مردوک، سرور بزرگ، ایشان را به شهرهای‌شان بردم. خدایانی را که در آن‌جاها اقامت داشتند به جایگاه‌های‌شان بازگرداندم و دستور دادم تا خانه‌های خودشان را در قلمروهایی باز یابند که قلب‌ها را شادمان سازد. شاید که تمام خدایان، که هر روز به درگاه بعل و نبو نماز می‌برند، عمری طولانی را برایم درخواست کنند. و شاید درباره‌ی من به سرورم مردوک سخنانی لطف‌آمیز بگویند».

از این متن چند نکته معلوم می‌شود. نخست این که نبونید خدایان شهرهای آگاده، متورنو، دیر، قوتو و شهرهای آن‌سوی دجله را به بابل منتقل کرده است. از میان این شهرها، موقعیت چند تا را به دقت می‌دانیم: دیر، شهری مرزی بوده که در کوه‌پایه‌های زاگرس و حد فاصل قلمرو ایلام و میان‌رودان قرار داشته و شاهان ایلام و سومر از دیرباز برای حمله به یک‌دیگر از آن‌جا عبور می‌کردند؛ شهرهای اشنونه، زمبان و آگاده در بخش شمالی میان‌رودان قرار دارند؛ و منظور از شهرهای آن‌سوی دجله هم به احتمال زیاد دولت‌شهرهای آسورستان[٤١١] بوده‌اند. به این ترتیب، معلوم می‌شود نبونید بت‌های شهرهایی را برداشته و همراه خود به بابل برده، که اتفاقاً در مناطق مرزی و شمالی سرزمینش قرار داشته‌اند و چندان به بابل نزدیک نبوده‌اند. دست‌کم دو تا از این‌ها ـــ دیر و اشنونه ـــ از

٤١١. منطقه‌ای که امروز در کتاب‌های تاریخ لوانت نامیده می‌شود مشتمل بر سرزمین‌های پست شرق مدیترانه (سوریه، لبنان، فلسطین و اردن) است که در ایران باستان آسورستان نامیده می‌شد.

نظر فرهنگی و سیاسی تحت تأثیر ایلام بوده‌اند و در تاریخ‌شان چند بار با شاهان ایلامی متحد شدند و با بابل جنگیدند. بنابراین چنین می‌نماید که نبونید بت‌های شهرهایی مرزی را برداشته که برای پیوستن به نیروهای شورشی اوگبارو و پارس‌های متحدش آمادگی داشته‌اند.

از سوی دیگر، کوروش به روشنی تأکید می‌کند که این خدایان از اقامت در بابل ناخوشنود بودند و شاه خدایان ــ مردوک ــ از کردار نبونید خشمگین بوده است. کوروش ادعا می‌کند که خدایان را به «خانه‌های‌شان» و «جایگاه‌های‌شان»، و «جاهایی که قلب‌ها را شادمان می‌کرده‌اند» بازگردانده و به این ترتیب، نظم را بار دیگر در جهان خدایان برقرار کرده است. دکتر ارفعی در ترجمه‌شان از این بندِ استوانه‌ی حقوق بشر نوشته‌اند: «تندیس خدایان اکد که نبونید واداشته بود تا به بابل آورده شوند، به شهرهای خود بازگشتند»[٤١٢]. این‌ها بدان معناست که نبونید در جریان عملیاتی قهرآمیز و به عنوان نوعی تنبیه این خدایان را از معابدشان برداشته است. چنین رفتاری با شخصیت نبونید بیشتر هم‌خوانی دارد، چون او شاهی بوده که تمام نیرویش را صرف تبلیغ آیین ایزد سین کرده بود و از اشاره‌ی صریح کوروش برمی‌آید که خدایانِ تبعیدی به بابل متنوع بوده و زیردست مردوک ــ دشمن بزرگ نبونید ــ محسوب می‌شده‌اند.

کتیبه‌ی حران، که پس از سقوط نبونید نوشته شده و کردارهایش را در زمان حکومتش شرح می‌دهد، به روشنی بر این نکته دلالت دارد که نبونید شاهی متعصب در مورد خدای ماه بوده و می‌کوشیده تا نمادهای مربوط به سایر خدایان ــ حتی نماد مردوک در معبد اساگیل ــ را به سین منسوب کند. هم‌چنین در این کتیبه از برنامه‌ی کفرآمیز

---

٤١٢. ارفعی، ١٣٨٩: ١٥.

نبونید برای کاستن از ارج و قرب سایر خدایان سومری و اکدی سخن گفته شده و در بندی از آن اشاره شده که کوروش وقتی به بابل وارد شد تصویر خدایان نرینه و مادینه‌ای را که در آن‌جا اسیر شده بودند به شهرهای خودشان بازگرداند.

تمام این حرف‌ها نشان می‌دهد که نبونید شاهی معتقد به خدایان میان‌رودان نبوده که دغدغه‌ی اسارت بت‌های شهرهای مرزی‌اش را داشته باشد، به خصوص که این خدایان ربطی به سین نداشته‌اند و به نوعی رقیب او هم محسوب می‌شده‌اند. بنابراین، تفسیر رایجی که برداشته شدن بت‌های شهرها را ناشی از نگرانی دینی نبونید می‌داند و آن را به عنوان عمل پیش‌گیرانه‌ای تفسیر می‌کند آشکارا نادرست است. این رفتار در شرایطی توجیه‌پذیر است که کوروش با گشودن شهرهای میان‌رودان ــ مانند اوروک ــ معابدشان را غارت کرده و بت‌های‌شان را به ایلام یا ماد منتقل کرده باشد. اما اگر او چنین می‌کرد نمی‌توانست چند سال بعد ــ زمانی که همه‌ی مردم محل ماجرا را به یاد می‌آورند ــ در مورد پاس‌داشت و آزرم خویش درباره‌ی معابد کهن میان‌رودان لاف بزند.

نبشته‌ی حقوق بشر نشان می‌دهد که کوروش در میان‌رودان هم سیاستی را دنبال می‌کرده که از مدت‌ها پیش ابداع کرده بود. این سیاست بر تهمت و افترا زدن بر شاهِ قلمرو رقیب، خریداری پیش‌گوها و اتحاد با طبقه‌ی روحانیون، و تلاش برای جلب قلب‌های مردم و برانگیختن احساسات دینی‌شان مبتنی بوده است. کوروش با این سابقه، نمی‌توانسته هنگام ورود به میان‌رودان دست به قتل و غارت کاهنان و غارت معابد بزند. قاعدتاً او می‌بایست با گشودن شهرها برای خدایان‌شان پیشکش ببرد و در ادامه‌ی جنگ تبلیغاتی‌ای که بر ضد نبونید راه انداخته بود چنین وانمود کند نجات‌بخشی است که برای رهانیدن خدایانِ مظلوم قیام کرده است. در این شرایط، نگرانی نبونید از غارت شدن معابد و دزدیده شدن بت‌ها بی‌معنا جلوه می‌کند. نبونید نمی‌توانسته به دلایل سیاسی چنین

نگرانی‌ای داشته باشد و به دلایل مذهبی هم چنین دغدغه‌ای نداشته است، چون کمر به خدمت سین بسته بوده و اصولاً این خدایان را دشمن می‌داشته است.

بنابراین، انتقال بت‌های شهرها به بابل حمایت‌گرانه و پیش‌گیرانه نبوده است. در واقع، چنین می‌نماید که عمل نبونید از رده‌ی رفتارهای آشنای شاهانی باشد که شهری را می‌گشوده‌اند و خدایانش را به عنوان غنیمت با خود به پایتخت‌شان می‌بردند. به بیان دیگر، نبونید شهرهای یادشده را در مقطعی زمانی در میانه‌ی نبردهای پارس و بابل فتح کرده و معابدشان را غارت کرده بود. اما چگونه ممکن است شاهی شهرهای قلمرو خود را فتح کند و معابدش را غارت نماید؟

به گمان من کل ماجرا یک پاسخ سرراست و ساده دارد. کوروش، هنگام حمله به قلمرو بابل موفق شده بود موافقت طبقه‌ای از نخبگان سیاسی و دینی را جلب نماید. محتوای استوانه‌ی حقوق بشر نشان می‌دهد که کاهنان و نخبگان بابلی از نبونید نفرت داشته‌اند و به دنبال جایگزینی برای او می‌گشته‌اند.[۴۱۳] این قضیه تنها نخبگان دینی بابل را در بر نمی‌گرفته، و در میان رهبران دینی اقوام دیگرِ ساکن میان‌رودان، به ویژه یهودیان، نیز نمود داشته است.

درجه‌ی نفوذ تبلیغات کوروش در میان یهودیان و میزان پشتیبانی و هواداری ایشان از پارسیان را می‌توان در تمام ارجاع‌های *عهد عتیق* به پارسیان دریافت. به عنوان مثال، در باب پنجم از *کتاب دانیال* به معجزه‌ای اشاره شده که در دربار بابل رخ نمود. این معجزه در واپسین روزهای سلطنت نبونید واقع شد و آن هنگامی بود که

---

413. Schaudig, 2001: 556.

بلشصر (همان بل‌شازار، پسر و ولیعهد نبونید) بزمی در کاخ خود برگزار کرده بود و در ظرف‌های زرینِ غارت‌شده از معبد سلیمان از مهمانانش پذیرایی کرد. در این هنگام دستی غیبی ظاهر شد و بر دیوار تالار نوشت: «مَنا، مَنا، ثقیل و فرسین».

بل‌شازار سراسیمه کاهنان کلدانی (قاعدتاً پریستارانِ سین) را فرا خواند و از ایشان معنای این معجزه را پرسید. اما ایشان همه از تفسیر این کلام باز ماندند تا آن که، به سفارش کسی، دانیال را فرا خواندند که «رییس مغان و جادوگران و کلدانیان و ستاره‌شناسان» بود ــ و از همین جا پیوندش با مغان به صراحت روشن می‌شود. دانیال نوشتار را دید و آن را چنین ترجمه کرد که: «خدا سلطنت تو را شمرده و به انتها رسانده است، در میزان سنجیده شده و ناقص درآمده، سلطنت تو تقسیم گشته و به مادها و پارس‌ها بخشیده شده است... و در همان شب بلشصر پادشاه کلدانیان کشته شد»[٤١٤].

این هواداری از کوروش را در سرداران و فرمانداران نبونید نیز می‌بینیم. در مورد نقش سرنوشت‌ساز اوگبارو و کمکی که به کوروش کرد به قدر کافی در تاریخ‌های کلاسیک سخن رفته است و تمام متن‌ها در مورد این که کاهنان بابلی هوادار کوروش بودند توافق دارند. به این ترتیب، ورود ارتش پارس به میان‌رودان با حمایت طبقه‌ی کهن‌سال کاهنان سنتی و خیانت برخی از حاکمان محلی به نبونید همراه بوده است. تنها به این ترتیب می‌توان سقوط سریع پادشاهی مقتدری مانند بابل و پذیرفته شدنِ عجیب کوروش توسط بابلیان و آرام ماندن‌شان در دوران حکومت هخامنشیان را توجیه کرد. در زمان کوروش بود که مردم گوتیوم به رهبری اوگباروی بابلی به

٤١٤. کتاب دانیال نبی، باب پنجم، بندهای ٣٠ـ٢٧.

سود پارسیان وارد معرکه شدند، و این حدس معقول می‌نماید که سایر شهرهای بابل نیز زیر تأثیر تبلیغات ماهرانه‌ی کوروش هوادار این شاه جدید شده باشند. اگر چنین نبوده باشد، یعنی اگر بابلیان از ورود پارس‌ها و چیرگی‌شان بر نبونید ناراضی بوده باشند، تسلیم شدن سریع‌شان و سقوط صلح‌آمیز بابل معمایی حل ناشدنی جلوه می‌کند و تازه این ماجرا با تابعیت وفادارانه و پیوسته‌ی این مردم از شاهان هخامنشی هم تعارض پیدا می‌کند. بنابراین، تنها فرضِ معقول آن است که در زمان حمله‌ی کوروش مردم سرزمین بابل هوادار او بوده‌اند.

اگر بابلی‌ها در برابر کوروش از حدی بیشتر ایستادگی می‌کردند، کوروش ناچار می‌شد آن‌ها را کشتار کند و با جاری شدن خون در میان این شاهان تازه‌واردِ بیگانه، که زبان و نژادشان هم با سامیان بابلی فرق داشت، بی‌تردید مجالی برای شکل‌گیری شالوده‌ی وفاداری یادشده باقی نمی‌ماند. این اشتباهی بود که آشوریان هم کردند و با غارت کردن و کشتار شورشیان بابلی، چرخه‌هایی تشدیدشونده از مقاومت مردمی را در این سرزمین موجب شدند که در نهایت به نابودی خودشان منتهی شد. با وجود این، در مورد سیاست پارسیان چنین روندی خردمندانه طرد شد. بر مبنای مستندات تاریخی، پارسیان خشونتی بر بابلیان اعمال نکردند و در برابر، بابلیان با سرعتی غیرعادی و شور و شوقی آشکار کوروش را پذیرفتند.

در این شرایط برداشته شدن بت‌های شهرهای اکد توسط نبونید معنایی دیگر به خود می‌گیرد. احتمالاً شهرهای یادشده در استوانه‌ی حقوق بشر به سرعت تسلیم کوروش شده و به اوگبارو، که هم‌چون اشراف‌زاده‌ای شورشی مردم را به یاری می‌خواند، پیوسته‌اند. کوروش انگار از معبدهای شهرهای تسلیم‌شده هم‌چون مرکز تبلیغاتی برای تثبیت مشروعیت خود در میان‌رودان بهره می‌برده است و از این رو شاه بابل کوشیده با ربودن این بت‌ها او را از این منبع مشروعیت دینی محروم سازد.

از شواهد چنین برمی‌آید که نبونید و پسرش بعل شصر (بَل‌شازار در تورات) چندان هم ناتوان و سست‌عنصر نبوده باشند، چون تا مدتی در برابر پارس‌ها مقاومت کردند و گمان می‌کنم در جریان یکی از همین پاتک‌های‌شان به پارس‌ها بوده که شهرهای یادشده را گشوده‌اند. نبونید می‌بایست در مقام تلافی و انتقام‌گیری از کاهنانِ هوادار کوروش، خدایان شهرهای شورشی را برگرفته و به بابل برده باشد. در این شرایط، فرمان کوروش برای بازگرداندن بت‌ها به معابدشان معنای بیشتری می‌یابد. کوروش، در واقع، با ادعای آن که نجات‌بخش مردم بابل و احیاکننده‌ی دین باستانی‌شان است پا به میدان نهاده بود و حالا پس از پیروز شدن، با رها کردن خدایان شهرهای بابلی، به وعده‌های خویش عمل می‌کرد.

در این حالت، دست‌کم برخی از بت‌هایی که توسط نبونید به بابل منتقل شدند محصول غارت معابد شهرهای شورشی بوده‌اند. بر مبنای سال‌نامه، در سال ۵۳۹ پ.م. پس از حمله‌ی پارس‌ها، «لوگال مارادا» و سایر خدایان شهر «ماراد»، «زبادا» و سایر خدایان کیش، ایزدبانوی نین لیل و سایر خدایان هوساگ کالاما از بابل دیدار کردند. تا آخر ماه «اولولو» همه‌ی خدایان اکد ــ آنان که در بالا و آنان که در پایین می‌زیستند ــ به بابل وارد شدند. خدایان بورسیپا، کوتا و سیپار وارد نشدند. بنابراین در این تاریخ شهرهای بورسیپا، کوتا و سیپار در قلب سومر توسط کوروش فتح شده بودند یا در وضعیت شورش به سر می‌بردند.

۳. از سال‌نامه‌ی نبونید برمی‌آید که در ماه تشریتو، که با اواخر مهر و ابتدای آبان برابر است، کوروش به ارتش نبونید که در کرانه‌ی دجله موضع گرفته بودند، حمله کرد. پایگاه ارتش بابل شهر اوپه بود که در کرانه‌ی دجله و در هشتاد کیلومتری شمال بغداد امروزین قرار داشت. اوپه شهری مهم بود و کسنوفون نوشته که پلِ بزرگ آن عبور از دجله را ممکن می‌ساخت. بنابراین فتح آن به منزله‌ی دستیابی به گذرگاهی برای پیشروی به سمت بابل

بود.[415] شهر اوپه در ضمن در محل پایان یافتن دیوار مادی قرار داشت و این دیوار بزرگِ دفاعی که نبوکدنصر چندین سال پیش آن را ساخته بود، سدی در برابر حملهی ایرانیان محسوب میشد.[416]

کوروش فصل پاییز را برای حمله برگزیده بود و این زمانی بود که آب دجله در پایینترین سطح خود بود و عبور از آن سادهتر بود. حملهاش به اوپه هم بسیار هوشمندانه بود، چون با فتح این شهر هم عبور از دجله برایش ممکن میشد و هم در استحکامات دیوار مادی رخنه میکرد. دفاع سرسختانهی نبونید از این شهر نشان میدهد که او نیز به اهمیت این شهر آگاه بوده است. در واقع، تنها مقاومت نظامی جدی بابلیها در این شهر رخ نمود.

سالنامهی نبونید، در شرح نبرد اوپه میگوید: «در ماه تَشریتو، وقتی کورش به ارتش اکد در اوپه در کرانهی دجله حمله کرد مردم اکد قیام کردند. او مردم آشوبزده را کشتار کرد. در روز پانزدهم سیپار بدون نبرد سقوط کرد. نبونید گریخت».

پژوهشگران معاصر معمولاً بندی را که از سالنامه نقل کردیم چنین فهم کردهاند که کوروش بر سپاهیان بابلی پیروز شده و شهر اوپه را غارت کرده و مردم را کشتار نموده است.[417] در این میان تنها لمبرت استثناست که اصولاً متن را طور دیگری خوانده و میگوید کشتاری در کار نبوده است. از دید او فاعل جملهی سالنامه آشکارا بابلیان هستند و بنابراین گزاره به شکست و کشته شدنشان در جنگ دلالت میکند نه کشتار مردم اوپه.[418] سالنامه در ادامهی بحث به روشنی میگوید که مردم اوپیس «قیام کردند». فعلی که در متن اکدی به کار گرفته شده است

415. Oppenheim, 1993, vol. 2: 539.
416. Young, 1982, vol. 4: 39.
417. Grayson, 1975: 109; kuhrt, 2005: 48; Vanderhooft, 2006: 354.
418. Lambert, 2007.

معنای جنگیدن یا مقاومت کردن را نمی‌دهد، بلکه به صراحت از قیام و سرکشی مردم اوپه سخن می‌گوید. در جمله‌ی قبلی هم به روشنی قید شده که در این زمان ارتش اکد در اوپه مستقر بوده است و بنابراین مردم این شهر می‌بایست در برابر نیروهای نبونید قیام کرده باشند نه قوای کوروش که تازه داشتند به شهر حمله می‌کردند.

بنابراین جمله‌ی «او مردم آشوب‌زده را کشتار کرد» به احتمال زیاد به نبونید اشاره دارد که می‌بایست از شورش مردم آشفته شده باشد. در این جمله هم باز به صفت آشوب‌زده برمی‌خوریم که در زبان اکدی «شورشی و یاغی» هم معنا می‌دهد اما مترادف با مقاوم، جنگاور یا چیزی شبیه به این نیست. در جمله‌ی بعد هم می‌بینیم که مردم سیپار در روز پانزدهم (بیستم مهر ماه) تسلیم شدند و نبونید ناچار شد به بابل بگریزد. بروسوس بابلی تأکید دارد که خودِ نبونید رهبری ارتش بابل را در این نبردها بر عهده داشته است. تاریخ‌نویسان غربی این جمله‌ها را به این ترتیب تفسیر کرده‌اند که کوروش در اوایل مهرماه به اوپه یا بغداد حمله کرد اما با طغیان مردم روبه‌رو شد و بنابراین همه را از دم تیغ گذراند. هر چند در متن بابلی به درستی مشخص نیست که کدام طرف در شهر اوپیس مردم را کشتار کرده تاریخ‌نویسانی مانند کوک با شور و اشتیاق فرض کرده‌اند این فرد کوروش بوده است[۴۱۹]، و نویسندگان ایرانی هم همین ترجمه را پذیرفته‌اند.[۴۲۰] مری بروسیوس حتا انگیزه‌هایی ذهنی هم برای این کار تراشیده و نوشته که کوروش با کشتار مردم اوپه خواست به دشمنانش نشان دهد که چه سرنوشت مخوفی در انتظار کسانی است که در برابرش مقاومت کنند.[۴۲۱]

---

۴۱۹. کوک، ۱۳۸٤: ٦٤.

۴۲۰. مثلاً: رجبی، ۱۳۸۳.

421. Brosius, 2006: 11.

این در حالی است که برابر گرفتن «او» با کوروش، دور از ذهن‌تر و نامحتمل‌تر از معادل دانستنش با نبونید است. در میان پژوهش‌گران غربی تنها اوپنهایم به این نکته دقت کرده و بر این نکته پافشاری دارد که متن درباره‌ی طرفِ غارتگر و کسانی که کشته شده‌اند صراحت ندارد و منسوب کردن این رفتار به پارسیان خروج از چارچوب محتوایی اسناد است.[۴۲۲] بعد از او بِرن هم این گوشزد را پذیرفته و نوشته که کشتارکنندگان سپاهیان نبونید بوده‌اند که شورش اهالی اوپه به نفع کوروش را سرکوب می‌کرده‌اند.[۴۲۳]

مردم اوپه قیام کرده و آشوب‌زده بوده‌اند، و بعد توسط کسی قتل‌عام شده‌اند. بی‌فاصله پس از این ماجرا مردم شهر سیپار بدون نبرد تسلیم کوروش شده و نبونید به بابل «گریخته» (در اکدی: ایهْلِیَه) است. بنابراین خودِ نبونید قبل از آن در سیپار حضور داشته است.[۴۲۴] در سال‌نامه‌ی *نبونید* می‌خوانیم که سپاهیان پارسی سیپار را بدون نبرد «گرفتند» (در اکدی: سَباتو)، و این تنها دو روز پیش از سقوط شهر بابل بود. این‌ها بیشتر شبیه به این است که نبونید هم‌زمان با سر رسیدن کوروش با شورش‌هایی مردمی روبه‌رو شده باشد و با وجود سرکوب شورش اوپه ناچار شده به بابل عقب‌نشینی کند.

اگر ارتش پارس در شهر اوپه مردم را قتل‌عام می‌کرد شهرهای همسایه، و به ویژه سیپار که همسایه‌ی آن‌جاست، برای جنگیدن با ایشان و دفاع از خود مصمم‌تر می‌شدند نه آن که به فاصله‌ی چند روز بعد خود را بدون نبرد تسلیم پارس‌ها نمایند. آشکار است که نسبت دادن کشتار مردم اوپه به نبونید در این زمینه معقول‌تر و پذیرفتنی‌تر

---

422. Oppenheim, 1950.
423. Burn, 1984.
424. Vanderhooft, 2006: 354.

است تا کوروش، هر چند در کتاب‌های تاریخ کلاسیک تفسیر نامحتمل‌تر بسیار تکرار شده است. گویی تاریخ‌نویسان از پیوستن شهرهای میان‌رودان به کوروش، بدون این که کشتاری در میان مردم رخ دهد، احساس ناراحتی می‌کرده‌اند.

اگر تفسیر پیشنهادشده در این متن را بپذیریم به تصویری منسجم‌تر و یکدست‌تر از ماجراهای سقوط بابل دست می‌یابیم. مردم این منطقه که زیر تأثیر تبلیغات کوروش و ادعای نجات‌بخشی او قرار داشته‌اند بر نبونید شورش می‌کنند و شهرهای خود را تسلیم ارتش مهاجم پارس می‌نمایند. این موضوع در مورد منطقه‌ی گوتیوم و شهرهایی مانند سیپار و بابل مسلم است، چون منابع بابلی به صراحت آن را قید کرده‌اند. در مورد سایر شهرها هم می‌توان چنین چیزی را در نظر گرفت، چرا که با شواهدی مانند انتقال بت‌ها به بابل و کشتار مردم هم‌خوانی می‌یابد.



نبونید شاه بابل و خدای محبوبش

(سین = ماه) در کنار ایشتار و شَمَش

به هر حال، هر چند مردم بابل و طبقه‌ای از کاهنان و برخی از سرداران بابلی هوادار کوروش بوده‌اند نبونید هنوز آن‌قدر قدرت داشت تا ارتش‌هایی را برای مقابله با وی بسیج کند. بعید نیست بخشی از این نیروها از قبیله‌های عربی تشکیل شده باشند که در جنوب میان‌رودان و شمال عربستان می‌زیسته‌اند. در هر حال، در مهر ۵۳۹ پ.م. دامنه‌ی نبرد به اطراف شهر بابل رسید. به روایت سند دیگری از بابلِ آن روزگار، که به نام «پیش‌گویی دودمانی» شهرت یافته، مدت کوتاهی پس از حمله‌ی پارس‌ها بعل‌شصر (بل‌شازار) که فرزند و ولیعهد نبونید بود و رهبری ارتش او را بر عهده داشت به دژی به نام «دور کراشو» در شمال بابل رفت تا با نیروهای کوروش رویارو شود.[۴۲۵] هرودوت هم نقل می‌کند که نبونید هنگام فرار به بابل خود را برای مقاومتی درازمدت آماده می‌کرد، چون آذوقه‌ی فراوانی را در شهر ذخیره کرد تا در جریان محاصره‌ی پارس‌ها دچار قحطی نشود.[۴۲۶] با وجود این، پارس‌ها به زودی سر رسیدند و بعل‌شصر می‌بایست نبرد را به سادگی باخته باشد چون سال‌نامه‌ی *نبونید* حتی به یک جنگ هم پس از آن اشاره نمی‌کند و فقط اشاره می‌کند که بابل بدون جنگ تسلیم کوروش شد.

در سال‌نامه‌ی *نبونید* سقوط بابل چنین توصیف شده است: «در روز شانزدهم اوگبارو، حاکم گوتیوم، و ارتش کورش بدون جنگیدن به بابل وارد شدند. پس از آن، وقتی نبونید به بابل برگشت در آن‌جا دستگیر شد. تا پایان ماه، گوتی‌های سپردار در اساگیل ماندند. اما کسی در اساگیل و ساختمان‌های آن سلاح حمل نمی‌کرد. زمانِ درست برای مراسم از دست نرفت».

425. Beauleiu, 1989: 197-203.

۴۲۶. هرودوت، کتاب نخست، بند ۱۹۰.

در این متن برای دستگیر شدنِ نبونید نیز فعلِ «سبَیت» به کار گرفته شده که یعنی نبونید «گرفته شد». این دستگیری قاعدتاً بعد از تسلیم شدن بابل رخ داده است.[۴۲۷] درباره‌ی سرنوشت بعل‌شصر چیز زیادی نمی‌دانیم. اما در *کتاب دانیال نبی* نوشته شده که او مدت کوتاهی بعد از پیشگویی پیروزی کوروش کشته شد و احتمالاً در گیرودار همین نبردها به قتل رسیده است.[۴۲۸]

به این ترتیب، در بیست و چهارم مهرماه ۵۳۹ پ.م. اوگبارو و ارتش زیر فرمانش، که بیشتر از گوتی‌ها تشکیل می‌شدند، بدون این که با ایستادگی مردم بابل روبه‌رو شوند به این شهر وارد شدند. این موضوع، یعنی ورود ارتش گوتی به بابل و صلح‌آمیز بودن سقوط شهر، چیزی است که حدس مرا در مورد فراگیر بودنِ شورش بر ضد نبونید تأیید می‌کند. غیرمحتمل است که مردم بابل، که در بزرگ‌ترین مرکز فرهنگی و سیاسی میان‌رودان می‌زیستند و سابقه‌ای نزدیک به یک سده مبارزه با اشغالگران آشوری را داشتند، پس از کشتار مردم شهرهای تابع‌شان و تاراج معابدشان به این ترتیب به سپاهیان مهاجم اجازه‌ی ورود دهند.

منطقی است که فرض کنیم تسلیم مسالمت‌آمیز بابلیان نقطه‌ی پایانیِ زنجیره‌ای از قیام‌های مردمی به طرفداری از کوروش بوده و ماجرای کشتار اوپه هم حلقه‌ای از آن محسوب می‌شده است. بار دیگر سال‌نامه در این مورد صراحت دارد که سربازان گوتی مراکز حساس شهر ــ از جمله معبد اساگیل ــ را اشغال کردند اما «کسی در آن‌جا سلاح حمل نمی‌کرد»، یعنی خشونت و غارتی رخ نداد و «زمانِ درست برای اجرای مراسم از دست نرفت»، یعنی فاتحان فرصت را برای برگزاری مراسمی دینی ــ شاید از نوع مناسک شکرگزاری ــ با همراهی با مردم

427. Briant, 2002: 51.
428. Albertz, 2003: 69-70.

بابل در جشنی محلی مساعد دیدند و به این ترتیب دل مردم مغلوب را به دست آوردند.

اگر بافت تاریخی رویدادها را در نظر بگیریم، این که مردم بابل دروازه‌های خود را بر روی اوگبارو و سربازان گوتی‌اش بگشایند، امری شگفت‌انگیز خواهد نمود. گوتی‌ها و اهالی میان‌رودان از دو هزار سال پیش از ظهور کوروش مدام در حال کشمکش و جنگ با هم بودند و دست‌کم از یک دوره‌ی بیش از یک قرنه در هزاره‌های قبل خبر داریم که شاهانی گوتی بر سومر باستان حکمروایی داشته‌اند. گوتیوم در سنت ادبی و دینی بابلی دلالتی منفی داشته و به مردمانی بیگانه و جنگاور اشاره می‌کرده که معمولاً نام‌شان با ویرانی شهرها و غارت سرزمین‌ها همراه بوده است.[۴۲۹] در منابع دوران نبونید نیز چنین است و کتیبه‌ای بابلی از این دوران گوتیان را وحشی‌هایی توصیف می‌کند که دشمن مردم بابل هستند.[۴۳۰]

بنابراین خودِ ورود آشتی‌جویانه‌ی سپاه گوتی‌ها به بابل غریب می‌نماید. این عبارتِ سال‌نامه‌ی *بابلی* که می‌گوید: «گوتی‌ها با سلاح‌های‌شان در اطراف دروازه‌های اساگیل حضور داشتند، اما مراسم دینی بی‌اختلال و به درستی انجام شد»، در زمینه‌ی این پیش‌داشت‌های ذهنی نوشته شده است. این نخستین بار است که در منابع میان‌رودانی به چنین مضمونی برمی‌خوریم. یعنی از گوتی‌هایی مسلح و پیروزمند یادی می‌شنویم که بلافاصله بعد از فتح شهری بزرگ مانند بابل در روندی پیچیده مانند مراسم دینی اختلالی ایجاد نکرده‌اند. اوپنهایم به درستی اشاره کرده[۴۳۱] که تأکید متن بر مسلح بودن گوتی‌ها و حضورشان در دروازه‌های معبد برای آن است که اقتدار

429. Dalley, 1996: 528; Oppenheim, 1985: 547.
430. VAB 4, Nbn. 8. (Beaulieu, 1989: 228-229).
431. Oppenheim, 1985: 542-543.

کوروش و نیکخواهی‌اش را نشان دهد. کوروش فاتحی چندان نیکوکار بوده که گوتی‌های مسلح نیز به فرمانش به مردانی بی‌آزار و متمدن بدل شده بوده‌اند.

نکته‌ی عجیب‌تر آن که سال‌نامه‌ی *بابلی* می‌گوید که اوگبارو هشت روز بعد از ورود کوروش به شهر درگذشت.[432] این گزارش را به دشمنی بابلیان با اوگباروی فاتح حمل کرده‌اند و گفته‌اند که مقصود نویسنده آن بوده که اوگبارو که به خاطر فتح بابل مرتکب گناهی شده بود، به غضب خدایان گرفتار آمد.[433] اما پرسشی که این‌جا پیش می‌آید آن است که اگر اوگبارو چنین زود درگذشته، اصولاً چرا در سال‌نامه‌های بابلی از او یاد شده است؟ بر اساس این اسناد، اوگبارو تنها چند هفته فعال بوده است. او کسی بوده که سپاهیان گوتی را به بابل وارد کرده و زیر امر کوروش فعالیت می‌کرده است. با وجود این، ذکر نامش تنها به همین مقطعِ ورود سپاهیان گوتی به بابل مربوط می‌شود. او چند روز بعد از ورود کوروش به شهر درمی‌گذرد و دیگر نامی از او نمی‌شنویم. در متن به دلیل مرگ او اشاره نشده، و به طور خاص کلمه‌ی «مردن» که درباره‌اش به کار رفته گویا به مرگ در اثر زخم و جنگ دلالت نداشته باشد. یعنی انگار بعد از فتح بابل بیمار شده و بعد از مدت کوتاهی درگذشته باشد. این حدس با گزارش *تورات* و منابع یونانی هم سازگار است که فاتح بابل را سرداری سالخورده می‌دانند.

از مرور اسناد درباری بابلی و به خصوص سال‌نامه‌ها روشن می‌شود که در این متون بسیار به ندرت به افرادی خارج از دودمان‌های شاهی اشاره رفته است.[434] در این سنت نوشتاری، یاد کردن از نام اوگبارو که تنها چند هفته

---

432. Grayson, 1975: 110.
433. Dalley, 1996: 528.
434. Zawadski, 1988: 118-119.

در تاریخ نقشی ایفا کرده و بعد هم درگذشته، بسیار غیرعادی می‌نماید. از سوی دیگر، این تأکید را داریم که سپاهیان کوروش در زمانی وارد بابل شدند که خودِ کوروش حضور نداشته است. این تأکید بر غیاب کوروش هنگام گشوده شدنِ بابل هم غریب است. در فتح‌نامه‌های باستانی همواره شاهان هستند که نقش‌های اصلی را بر عهده دارند و معمولاً دستاوردهای سرداران به حساب شاهان گذاشته می‌شود و ایشان شخصیت‌های اصلی هستند و عامل اصلی پیشبرد رخدادها به حساب می‌آیند. در این میان، غیابِ کوروش هنگام فتح بابل و یاد کردن از یکی از سردارانش که قبل و بعدتر هم نقش مهمی نداشته، عجیب می‌نماید. دالی بر این مبنا استنتاج کرده که اوگبارو در متن سال‌نامه هم‌چون بز طلیقه‌ای عمل کرده که قرار است بار گناهان مربوط به فتح بابل را بر دوش بکشد. نظر دالی آن است که سپاهیان فاتح در بابل مرتکب گناهانی شده بودند، که همه‌شان به پای اوگبارو نوشته شد. تأکید بر غیاب کوروش هنگام گشوده شدنِ شهر، از آن روست که او را از این گناهان مبرا بدانند و وی را نجات‌بخشی بدانند که جلو زیاده‌روی سپاهیانش را گرفته است و با ورودش به شهر فاتح اصلی بابل که رهبر گوتی‌های غارتگر هم بوده، بلافاصله به سزای خود می‌رسد و می‌میرد.[۴۳۵]

بر اساس این دیدگاه، سقوط بابل چندان هم آشتی‌جویانه نبوده و با مقاومت مردم بابل و سرکوب ایشان توسط قوای اوگبارو همراه بوده است، اما بعد از سر رسیدن کوروش صلح و آشتی بر همه جا مسلط می‌شود و چه بسا که اوگبارو هم در جریان همین درگیری‌ها با مردم بابل کشته شده باشد. کسانی که هوادار این نگرش هستند، به دو رده از شواهد برای تأیید دیدگاه خود تکیه می‌کنند. نخست، منابع عبری که در *تورات* سقوط بابل را توصیف

---

435. Dalley, 1996: 528.

می‌کند، و دیگری داستانی که هرودوت و کسنوفون از تسخیر این شهر روایت کرده‌اند.

بدیهی است که منابعی که در خودِ بابل و هم‌زمان با سلطنت کوروش نوشته شده‌اند، از نظر سندیت تاریخی بر این دو رده از متونِ بیرونی ترجیح دارند. با وجود این، در این مورد که گزارش‌های موجود درباره‌ی سقوط بابل از گفتمانی سیاسی برخاسته‌اند و با مشروعیت و اقتدار نبونید ضدیت می‌ورزند، تردیدی وجود ندارد.[۴۳۶] منابع بابلی‌ای که گشوده شدن شهر به دست پارسیان را روایت می‌کنند، متونی دینی هستند و علاوه بر آن که مشروعیت سیاسی را برای کوروش فراهم می‌آورند، برای تأکید بر پیوسته ماندن نظم سیاسی و تداوم سنت‌های دینی بابلی، می‌بایست بر پرهیزگاری و نیکوکاری فاتح پارسی در چارچوبی دینی تأکید کنند، و می‌کنند.[۴۳۷] از این رو، ضروری است تا روایت بابلی با گزارش‌های بیرون برسنجیده شود تا تحریف‌هایی که شاید با دلایلی سیاسی به شرح سقوط بابل راه یافته، نمایان گردد.

در میان این دو، روایت کتاب مقدس به خاطر قدمت بیشتر و نزدیکی مکانی به رویدادها، معتبرتر می‌نمایند. اشاره‌های تورات احتمالاً در حدود زمان سقوط بابل و حتا پیش از آن در خودِ این شهر یا حومه‌ی آن نوشته شده است. بخش‌هایی از آن شکلِ پیشگویی‌هایی کهن را دارند و بنابراین ادعا می‌شود که مدت‌ها پیش از ظهور کوروش تدوین شده‌اند. لحن و محتوای پاره‌هایی از این متن نشان می‌دهد که نویسنده‌شان به راستی از کیفیت سقوط بابل بی‌خبر است و انگار این بخش‌ها واقعاً پیش از ورود کوروش به بابل پدید آمده باشند.

---

436. Oppenheim, 1985: 540-541; Schaudig, 2001: 25-26.
437. Kuhrt, 1987: 48.

٤. بخشی از تورات که به این مضمون می‌پردازد، کتاب ارمیاء است که در قالب پیشگویی‌های این پیامبر، توصیفی از سقوط بابل را به دست می‌دهد. در باب پنجاهم از این کتاب می‌خوانیم:[٤٣٨]

1. הַדָּבָר אֲשֶׁר דִּבֶּר יְהוָה אֶל־בָּבֶל אֶל־אֶרֶץ כַּשְׂדִּים בְּיַד יִרְמְיָהוּ הַנָּבִיא׃

2. הַגִּידוּ בַגּוֹיִם וְהַשְׁמִיעוּ וּשְׂאוּ־נֵס הַשְׁמִיעוּ אַל־תְּכַחֵדוּ אִמְרוּ נִלְכְּדָה בָבֶל הֹבִישׁ בֵּל חַת מְרֹדָךְ הֹבִישׁוּ עֲצַבֶּיהָ חַתּוּ גִלּוּלֶיהָ׃

3. כִּי עָלָה עָלֶיהָ גּוֹי מִצָּפוֹן הוּא־יָשִׁית אֶת־אַרְצָהּ לְשַׁמָּה וְלֹא־יִהְיֶה יוֹשֵׁב בָּהּ מֵאָדָם וְעַד־בְּהֵמָה נָדוּ הָלָכוּ׃

4. בַּיָּמִים הָהֵמָּה וּבָעֵת הַהִיא נְאֻם־יְהוָה יָבֹאוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל הֵמָּה וּבְנֵי־יְהוּדָה יַחְדָּו הָלוֹךְ וּבָכוֹ יֵלֵכוּ וְאֶת־יְהוָה אֱלֹהֵיהֶם יְבַקֵּשׁוּ׃

5. צִיּוֹן יִשְׁאָלוּ דֶּרֶךְ הֵנָּה פְנֵיהֶם בֹּאוּ וְנִלְווּ אֶל־יְהוָה בְּרִית עוֹלָם לֹא תִשָּׁכֵחַ׃ ס

6. צֹאן אֹבְדוֹת היה הָיוּ עַמִּי רֹעֵיהֶם הִתְעוּם הָרִים שובבים שׁוֹבְבוּם מֵהַר אֶל־גִּבְעָה הָלָכוּ שָׁכְחוּ רִבְצָם׃

7. כָּל־מוֹצְאֵיהֶם אֲכָלוּם וְצָרֵיהֶם אָמְרוּ לֹא נֶאְשָׁם תַּחַת אֲשֶׁר חָטְאוּ לַיהוָה נְוֵה־צֶדֶק וּמִקְוֵה אֲבוֹתֵיהֶם יְהוָה׃ ס

8. נֻדוּ מִתּוֹךְ בָּבֶל וּמֵאֶרֶץ כַּשְׂדִּים יצאו צֵאוּ וִהְיוּ כְּעַתּוּדִים לִפְנֵי־צֹאן׃

9. כִּי הִנֵּה אָנֹכִי מֵעִיר וּמַעֲלֶה עַל־בָּבֶל קְהַל־גּוֹיִם גְּדֹלִים מֵאֶרֶץ צָפוֹן וְעָרְכוּ לָהּ מִשָּׁם תִּלָּכֵד חִצָּיו כְּגִבּוֹר מַשְׂכִּיל לֹא יָשׁוּב רֵיקָם׃

---

٤٣٨. از آنجا که گاه ارجاع به برخی از کلمات متن اصلی ضرورت می‌یابد، و گاه مقایسه‌ی روایت‌های *تورات* و *انجیل* در زبان‌های متفاوت سودمند می‌نماید، به عنوان مرجع، اصل متن را به زبان‌های عبری، یونانی و لاتین می‌آورم و ترجمه‌ی پارسی‌اش را بعد از آن ذکر می‌کنم.

10. וְהָיְתָ֥ה כַשְׂדִּ֖ים לְשָׁלָ֑ל כָּל־שֹׁלְלֶ֥יהָ יִשְׂבָּ֖עוּ נְאֻם־יְהוָֽה׃

11. כִּ֤י תשמחי תִשְׂמְחוּ֙ כִּ֣י תעלזי תַֽעַלְזוּ֔ mשֹׁסֵ֖י נַחֲלָתִ֑י כִּ֤י תפושי תָפ֙וּשׁוּ֙ כְּעֶגְלָ֣ה דָשָׁ֔ה ותצהלי וְתִצְהֲל֖וּ

כָּאֲבִּרִֽים׃

12. בּ֤וֹשָׁה אִמְּכֶם֙ מְאֹ֔ד חָפְרָ֖ה יֽוֹלַדְתְּכֶ֑ם הִנֵּה֙ אַחֲרִ֣ית גּוֹיִ֔ם מִדְבָּ֖ר צִיָּ֥ה וַעֲרָבָֽה׃

13. מִקֶּ֤צֶף יְהוָה֙ לֹ֣א תֵשֵׁ֔ב וְהָיְתָ֖ה שְׁמָמָ֣ה כֻּלָּ֑הּ כֹּ֚ל עֹבֵ֣ר עַל־בָּבֶ֔ל יִשֹּׁ֥ם וְיִשְׁרֹ֖ק עַל־כָּל־מַכּוֹתֶֽיהָ׃

14. עִרְכ֨וּ עַל־בָּבֶ֤ל ׀ סָבִיב֙ כָּל־דֹּ֣רְכֵי קֶ֔שֶׁת יְד֣וּ אֵלֶ֔יהָ אַֽל־תַּחְמְל֖וּ אֶל־חֵ֑ץ כִּ֥י לַיהוָ֖ה חָטָֽאָה׃

15. הָרִ֨יעוּ עָלֶ֤יהָ סָבִיב֙ נָתְנָ֣ה יָדָ֔הּ נָֽפְלוּ֙ אשויתיה אָשְׁיוֹתֶ֔יהָ נֶהֶרְס֖וּ חוֹמוֹתֶ֑יהָ כִּי֩ נִקְמַ֨ת יְהוָ֥ה הִיא֙ הִנָּ֣קְמוּ בָ֔הּ

כַּאֲשֶׁ֥ר עָשְׂתָ֖ה עֲשׂוּ־לָֽהּ׃

16. כִּרְת֤וּ זוֹרֵ֙עַ֙ מִבָּבֶ֔ל וְתֹפֵ֥שׂ מַגָּ֖ל בְּעֵ֣ת קָצִ֑יר מִפְּנֵי֙ חֶ֣רֶב הַיּוֹנָ֔ה אִ֤ישׁ אֶל־עַמּוֹ֙ יִפְנ֔וּ וְאִ֥ישׁ לְאַרְצ֖וֹ יָנֻֽסוּ׃ ס

17. שֶׂ֧ה פְזוּרָ֛ה יִשְׂרָאֵ֖ל אֲרָי֣וֹת הִדִּ֑יחוּ הָרִאשׁ֤וֹן אֲכָלוֹ֙ מֶ֣לֶךְ אַשּׁ֔וּר וְזֶ֤ה הָאַחֲרוֹן֙ עִצְּמ֔וֹ נְבוּכַדְרֶאצַּ֖ר מֶ֥לֶךְ בָּבֶֽל׃

ס

18. לָכֵ֡ן כֹּה־אָמַר֩ יְהוָ֨ה צְבָא֜וֹת אֱלֹהֵ֣י יִשְׂרָאֵ֗ל הִנְנִ֥י פֹקֵ֛ד אֶל־מֶ֥לֶךְ בָּבֶ֖ל וְאֶל־אַרְצ֑וֹ כַּאֲשֶׁ֥ר פָּקַ֖דְתִּי אֶל־מֶ֥לֶךְ

אַשּֽׁוּר׃

19. וְשֹׁבַבְתִּ֤י אֶת־יִשְׂרָאֵל֙ אֶל־נָוֵ֔הוּ וְרָעָ֥ה הַכַּרְמֶ֖ל וְהַבָּשָׁ֑ן וּבְהַ֥ר אֶפְרַ֛יִם וְהַגִּלְעָ֖ד תִּשְׂבַּ֥ע נַפְשֽׁוֹ׃

20. בַּיָּמִ֣ים הָהֵם֩ וּבָעֵ֨ת הַהִ֜יא נְאֻם־יְהוָ֗ה יְבֻקַּ֞שׁ אֶת־עֲוֺ֤ן יִשְׂרָאֵל֙ וְאֵינֶ֔נּוּ וְאֶת־חַטֹּ֥את יְהוּדָ֖ה וְלֹ֣א תִמָּצֶ֑אינָה כִּ֥י

אֶסְלַ֖ח לַאֲשֶׁ֥ר אַשְׁאִֽיר׃

21. עַל־הָאָ֤רֶץ מְרָתַ֙יִם֙ עֲלֵ֣ה עָלֶ֔יהָ וְאֶל־יוֹשְׁבֵ֖י פְּק֑וֹד חֲרֹ֨ב וְהַחֲרֵ֤ם אַחֲרֵיהֶם֙ נְאֻם־יְהוָ֔ה וַעֲשֵׂ֕ה כְּכֹ֖ל אֲשֶׁ֥ר

צִוִּיתִֽיךָ׃ ס

22. ק֥וֹל מִלְחָמָ֖ה בָּאָ֑רֶץ וְשֶׁ֖בֶר גָּדֽוֹל׃

23. אֵ֤יךְ נִגְדַּע֙ וַיִּשָּׁבֵ֔ר פַּטִּ֖ישׁ כָּל־הָאָ֑רֶץ אֵ֣יךְ הָיְתָ֧ה לְשַׁמָּ֛ה בָּבֶ֖ל בַּגּוֹיִֽם׃

24. יָקֹ֨שְׁתִּי לָ֤ךְ וְגַם־נִלְכַּדְתְּ֙ בָּבֶ֔ל וְאַ֖תְּ לֹ֣א יָדָ֑עַתְּ נִמְצֵאת֙ וְגַם־נִתְפַּ֔שְׂתְּ כִּ֥י בַיהוָ֖ה הִתְגָּרִֽית׃

25. פָּתַ֤ח יְהוָה֙ אֶת־א֣וֹצָר֔וֹ וַיּוֹצֵ֖א אֶת־כְּלֵ֣י זַעְמ֑וֹ כִּי־מְלָאכָ֣ה הִ֗יא לַאדֹנָ֧י יְהוִ֛ה צְבָא֖וֹת בְּאֶ֥רֶץ כַּשְׂדִּֽים׃

26. בֹּֽאוּ־לָ֤הּ מִקֵּץ֙ פִּתְח֣וּ מַאֲבֻסֶ֔יהָ סָלּ֥וּהָ כְמוֹ־עֲרֵמִ֖ים וְהַחֲרִימ֑וּהָ אַל־תְּהִי־לָ֖הּ שְׁאֵרִֽית׃

27. חִרְבוּ֙ כָּל־פָּרֶ֔יהָ יֵרְד֖וּ לַטָּ֑בַח ה֣וֹי עֲלֵיהֶ֔ם כִּי־בָ֥א יוֹמָ֖ם עֵ֥ת פְּקֻדָּתָֽם׃ ס

28. ק֥וֹל נָסִ֛ים וּפְלֵטִ֖ים מֵאֶ֣רֶץ בָּבֶ֑ל לְהַגִּ֣יד בְּצִיּ֗וֹן אֶת־נִקְמַת֙ יְהוָ֣ה אֱלֹהֵ֔ינוּ נִקְמַ֖ת הֵיכָלֽוֹ׃

29. הַשְׁמִ֣יעוּ אֶל־בָּבֶ֣ל ׀ רַ֠בִּים כָּל־דֹּ֨רְכֵי קֶ֜שֶׁת חֲנ֧וּ עָלֶ֣יהָ סָבִ֗יב אַל־יְהִי־לָהּ֙ aפְּלֵטָ֔ה שַׁלְּמוּ־לָ֣הּ כְּפָעֳלָ֔הּ כְּכֹ֛ל
אֲשֶׁ֥ר עָשְׂתָ֖ה עֲשׂוּ־לָ֑הּ כִּ֧י אֶל־יְהוָ֛ה זָ֖דָה אֶל־קְד֥וֹשׁ יִשְׂרָאֵֽל׃

30. לָכֵ֛ן יִפְּל֥וּ בַחוּרֶ֖יהָ בִּרְחֹבֹתֶ֑יהָ וְכָל־אַנְשֵׁ֨י מִלְחַמְתָּ֥הּ יִדַּ֛מּוּ בַּיּ֥וֹם הַה֖וּא נְאֻם־יְהוָֽה׃ ס

31. הִנְנִ֤י אֵלֶ֙יךָ֙ זָד֔וֹן נְאֻם־אֲדֹנָ֥י יְהוִ֖ה צְבָא֑וֹת כִּ֛י בָּ֥א יוֹמְךָ֖ עֵ֥ת פְּקַדְתִּֽיךָ׃

32. וְכָשַׁ֤ל זָדוֹן֙ וְנָפַ֔ל וְאֵ֥ין ל֖וֹ מֵקִ֑ים וְהִצַּ֤תִּי אֵשׁ֙ בְּעָרָ֔יו וְאָכְלָ֖ה כָּל־סְבִיבֹתָֽיו׃ ס

33. כֹּ֤ה אָמַר֙ יְהוָ֣ה צְבָא֔וֹת עֲשׁוּקִ֛ים בְּנֵֽי־יִשְׂרָאֵ֥ל וּבְנֵֽי־יְהוּדָ֖ה יַחְדָּ֑ו וְכָל־שֹֽׁבֵיהֶם֙ הֶחֱזִ֣יקוּ בָ֔ם מֵאֲנ֖וּ שַׁלְּחָֽם׃

34. גֹּאֲלָ֣ם ׀ חָזָ֗ק יְהוָ֤ה צְבָאוֹת֙ שְׁמ֔וֹ רִ֥יב יָרִ֖יב אֶת־רִיבָ֑ם לְמַ֙עַן֙ הִרְגִּ֣יעַ אֶת־הָאָ֔רֶץ וְהִרְגִּ֖יז לְיֹשְׁבֵ֥י בָבֶֽל׃

35. חֶ֥רֶב עַל־כַּשְׂדִּ֖ים נְאֻם־יְהוָ֑ה וְאֶל־יֹשְׁבֵ֣י בָבֶ֔ל וְאֶל־שָׂרֶ֖יהָ וְאֶל־חֲכָמֶֽיהָ׃

36. חֶ֥רֶב אֶל־הַבַּדִּ֖ים וְנֹאָ֑לוּ חֶ֥רֶב אֶל־גִּבּוֹרֶ֖יהָ וָחָֽתּוּ׃

37. חֶ֜רֶב אֶל־סוּסָ֣יו וְאֶל־רִכְבּ֗וֹ וְאֶל־כָּל־הָעֶ֛רֶב אֲשֶׁ֥ר בְּתוֹכָ֖הּ וְהָי֣וּ לְנָשִׁ֑ים חֶ֥רֶב אֶל־אוֹצְרֹתֶ֖יהָ וּבֻזָּֽזוּ׃

38. חֹ֥רֶב אֶל־מֵימֶ֖יהָ וְיָבֵ֑שׁוּ כִּ֣י אֶ֤רֶץ פְּסִלִים֙ הִ֔יא וּבָאֵימִ֖ים יִתְהֹלָֽלוּ׃

39. לָכֵ֗ן יֵשְׁב֤וּ צִיִּים֙ אֶת־אִיִּ֔ים וְיָ֥שְׁבוּ בָ֖הּ בְּנ֣וֹת יַעֲנָ֑ה וְלֹא־תֵשֵׁ֥ב עוֹד֙ לָנֶ֔צַח וְלֹ֥א תִשְׁכּ֖וֹן עַד־דּ֥וֹר וָדֽוֹר׃

40. כְּמַהְפֵּכַ֨ת אֱלֹהִ֜ים אֶת־סְדֹ֧ם וְאֶת־עֲמֹרָ֛ה וְאֶת־שְׁכֵנֶ֖יהָ נְאֻם־יְהוָ֑ה לֹא־יֵשֵׁ֥ב שָׁם֙ אִ֔ישׁ וְלֹֽא־יָג֥וּר בָּ֖הּ בֶּן־אָדָֽם׃

41. הִנֵּ֛ה עַ֥ם בָּ֖א מִצָּפ֑וֹן וְג֤וֹי גָּדוֹל֙ וּמְלָכִ֣ים רַבִּ֔ים יֵעֹ֖רוּ מִיַּרְכְּתֵי־אָֽרֶץ׃

42. קֶ֣שֶׁת וְכִידֹ֞ן יַחֲזִ֗יקוּ אַכְזָרִ֥י הֵ֙מָּה֙ וְלֹ֣א יְרַחֵ֔מוּ קוֹלָם֙ כַּיָּ֣ם יֶהֱמֶ֔ה וְעַל־סוּסִ֖ים יִרְכָּ֑בוּ עָר֗וּךְ כְּאִישׁ֙ לַמִּלְחָמָ֔ה

עָלַ֖יִךְ בַּת־בָּבֶֽל׃

43. שָׁמַ֧ע מֶֽלֶךְ־בָּבֶ֛ל אֶת־שִׁמְעָ֖ם וְרָפ֣וּ יָדָ֑יו צָרָה֙ הֶחֱזִיקַ֔תְהוּ חִ֖יל כַּיּוֹלֵדָֽה׃

44. הִנֵּה֩ כְּאַרְיֵ֨ה יַעֲלֶ֜ה מִגְּא֣וֹן הַיַּרְדֵּן֮ אֶל־נְוֵ֣ה אֵיתָן֒ כִּֽי־אַרְגִּ֤עָה ארוצם אֲרִיצֵם֙ מֵעָלֶ֔יהָ וּמִ֥י בָח֖וּר אֵלֶ֣יהָ אֶפְקֹ֑ד

כִּ֣י מִ֤י כָמ֙וֹנִי֙ וּמִ֣י יוֹעִדֶ֔נִּי וּמִי־זֶ֣ה רֹעֶ֔ה אֲשֶׁ֥ר יַעֲמֹ֖ד לְפָנָֽי׃

45. לָכֵ֞ן שִׁמְע֣וּ עֲצַת־יְהוָ֗ה אֲשֶׁ֤ר יָעַץ֙ אֶל־בָּבֶ֔ל וּמַ֨חְשְׁבוֹתָ֔יו אֲשֶׁ֥ר חָשַׁ֖ב אֶל־אֶ֣רֶץ כַּשְׂדִּ֑ים אִם־לֹ֤א יִסְחָבוּם֙

צְעִירֵ֣י הַצֹּ֔אן אִם־לֹ֛א יַשִּׁ֥ים עֲלֵיהֶ֖ם נָוֶֽה׃

46. מִקּוֹל֙ נִתְפְּשָׂ֣ה בָבֶ֔ל נִרְעֲשָׁ֖ה הָאָ֑רֶץ וּזְעָקָ֖ה בַּגּוֹיִ֥ם נִשְׁמָֽע׃ ס

1. καὶ ἐγενήθη ὡς ἐπαύσατο Ιερεμιας λέγων πρὸς τὸν λαὸν πάντας τοὺς λόγους κυρίου οὓς ἀπέστειλεν αὐτὸν κύριος πρὸς αὐτούς πάντας τοὺς λόγους τούτους

2. καὶ εἶπεν Αζαριας υἱὸς Μαασαιου καὶ Ιωαναν υἱὸς Καρηε καὶ πάντες οἱ ἄνδρες οἱ εἴπαντες τῷ Ιερεμια λέγοντες ψεύδη οὐκ ἀπέστειλέν σε κύριος πρὸς ἡμᾶς λέγων μὴ εἰσέλθητε εἰς Αἴγυπτον οἰκεῖν ἐκεῖ

3. ἀλλ᾽ ἢ Βαρουχ υἱὸς Νηριου συμβάλλει σε πρὸς ἡμᾶς ἵνα δῷς ἡμᾶς εἰς χεῖρας τῶν Χαλδαίων τοῦ θανατῶσαι ἡμᾶς καὶ ἀποικισθῆναι ἡμᾶς εἰς Βαβυλῶνα

4. καὶ οὐκ ἤκουσεν Ιωαναν καὶ πάντες οἱ ἡγεμόνες τῆς δυνάμεως καὶ πᾶς ὁ λαὸς τῆς φωνῆς κυρίου κατοικῆσαι ἐν γῇ Ιουδα

5. καὶ ἔλαβεν Ιωαναν καὶ πάντες οἱ ἡγεμόνες τῆς δυνάμεως πάντας τοὺς καταλοίπους Ιουδα τοὺς ἀποστρέψαντας κατοικεῖν ἐν τῇ γῇ

6. τοὺς δυνατοὺς ἄνδρας καὶ τὰς γυναῖκας καὶ τὰ νήπια καὶ τὰς θυγατέρας τοῦ βασιλέως καὶ τὰς ψυχάς ἃς κατέλιπεν Ναβουζαρδαν μετὰ Γοδολιου υἱοῦ Αχικαμ καὶ Ιερεμιαν τὸν προφήτην καὶ Βαρουχ υἱὸν Νηριου
7. καὶ εἰσῆλθον εἰς Αἴγυπτον ὅτι οὐκ ἤκουσαν τῆς φωνῆς κυρίου καὶ εἰσῆλθον εἰς Ταφνας
8. καὶ ἐγένετο λόγος κυρίου πρὸς Ιερεμιαν ἐν Ταφνας λέγων
9. λαβὲ σεαυτῷ λίθους μεγάλους καὶ κατάκρυψον αὐτοὺς ἐν προθύροις ἐν πύλῃ τῆς οἰκίας Φαραω ἐν Ταφνας κατ᾽ ὀφθαλμοὺς ἀνδρῶν Ιουδα
10. καὶ ἐρεῖς οὕτως εἶπεν κύριος ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω καὶ ἄξω Ναβουχοδονοσορ βασιλέα Βαβυλῶνος καὶ θήσει αὐτοῦ τὸν θρόνον ἐπάνω τῶν λίθων τούτων ὧν κατέκρυψας καὶ ἀρεῖ τὰ ὅπλα αὐτοῦ ἐπ᾽ αὐτοὺς
11. καὶ εἰσελεύσεται καὶ πατάξει γῆν Αἰγύπτου οὓς εἰς θάνατον εἰς θάνατον καὶ οὓς εἰς ἀποικισμόν εἰς ἀποικισμόν καὶ οὕς εἰς ῥομφαίαν εἰς ῥομφαίαν
12. καὶ καύσει πῦρ ἐν οἰκίαις θεῶν αὐτῶν καὶ ἐμπυριεῖ αὐτὰς καὶ ἀποικιεῖ αὐτοὺς καὶ φθειριεῖ γῆν Αἰγύπτου ὥσπερ φθειρίζει ποιμὴν τὸ ἱμάτιον αὐτοῦ καὶ ἐξελεύσεται ἐν εἰρήνῃ
13. καὶ συντρίψει τοὺς στύλους ἡλίου πόλεως τοὺς ἐν Ων καὶ τὰς οἰκίας αὐτῶν κατακαύσει ἐν πυρί

1. Verbum quod locutus est Dominus de Babylone et de terra Chaldæorum, in manu Jeremiæ prophetæ.
2. [Annuntiate in gentibus, et auditum facite: levate signum, prædicate, et nolite celare: dicite: Capta est Babylon, confusus est Bel, victus est Merodach, confusa sunt sculptilia ejus, superata sunt idola eorum.
3. Quoniam ascendit contra eam gens ab aquilone, quæ ponet terram ejus in

solitudinem, et non erit qui habitet in ea ab homine usque ad pecus: et moti sunt, et abierunt.
4. In diebus illis, et in tempore illo, ait Dominus, venient filii Israël ipsi et filii Juda simul: ambulantes et flentes properabunt, et Dominum Deum suum quærent:
5. in Sion interrogabunt viam, huc facies eorum: venient, et apponentur ad Dominum fœdere sempiterno, quod nulla oblivione delebitur.
6. Grex perditus factus est populus meus: pastores eorum seduxerunt eos, feceruntque vagari in montibus: de monte in collem transierunt; obliti sunt cubilis sui.
7. Omnes qui invenerunt comederunt eos, et hostes eorum dixerunt: Non peccavimus: pro eo quod peccaverunt Domino decori justitiæ, et exspectationi patrum eorum Domino.
8. Recedite de medio Babylonis, et de terra Chaldæorum egredimini, et estote quasi hædi ante gregem.
9. Quoniam ecce ego suscito, et adducam in Babylonem congregationem gentium magnarum de terra aquilonis, et præparabuntur adversus eam, et inde capietur: sagitta ejus quasi viri fortis interfectoris: non revertetur vacua.
10. Et erit Chaldæa in prædam: omnes vastantes eam replebuntur, ait Dominus.
11. Quoniam exsultatis, et magna loquimini, diripientes hæreditatem meam: quoniam effusi estis sicut vituli super herbam, et mugistis sicut tauri:
12. confusa est mater vestra nimis, et adæquata pulveri, quæ genuit vos: ecce novissima erit in gentibus, deserta, invia, et arens.
13. Ab ira Domini non habitabitur, sed redigetur tota in solitudinem: omnis qui transibit per Babylonem stupebit, et sibilabit super universis plagis ejus.
14. Præparamini contra Babylonem per circuitum, omnes qui tenditis arcum:

debellate eam, non parcatis jaculis, quia Domino peccavit.
15. Clamate adversus eam, ubique dedit manum: ceciderunt fundamenta ejus, destructi sunt muri ejus, quoniam ultio Domini est: ultionem accipite de ea: sicut fecit, facite ei.
16. Disperdite satorem de Babylone, et tenentem falcem in tempore messis: a facie gladii columbæ unusquisque ad populum suum convertetur, et singuli ad terram suam fugient.
17. Grex dispersus Israël: leones ejecerunt eum. Primus comedit eum rex Assur: iste novissimus exossavit eum Nabuchodonosor rex Babylonis.
18. Propterea hæc dicit Dominus exercituum, Deus Israël: Ecce ego visitabo regem Babylonis et terram ejus, sicut visitavi regem Assur:
19. et reducam Israël ad habitaculum suum: et pascetur Carmelum et Basan, et in monte Ephraim et Galaad saturabitur anima ejus.
20. In diebus illis, et in tempore illo, ait Dominus,quæretur iniquitas Israël, et non erit, et peccatum Juda, et non invenietur: quoniam propitius ero eis quos reliquero.
21. Super terram dominantium ascende, et super habitatores ejus visita: dissipa, et interfice quæ post eos sunt, ait Dominus, et fac juxta omnia quæ præcepi tibi.
22. Vox belli in terra, et contritio magna.
23. Quomodo confractus est et contritus malleus universæ terræ? quomodo versa est in desertum Babylon in gentibus?
24. Illaqueavi te, et capta es, Babylon, et nesciebas: inventa es et apprehensa, quoniam Dominum provocasti.
25. Aperuit Dominus thesaurum suum, et protulit vasa iræ suæ, quoniam opus est Domino Deo exercituum, in terra Chaldæorum.
26. Venite ad eam ab extremis finibus; aperite ut exeant qui conculcent eam: tollite

de via lapides, et redigite in acervos: et interficite eam, nec sit quidquam reliquum.
27. Dissipate universos fortes ejus: descendant in occisionem: væ eis, quia venit dies eorum, tempus visitationis eorum!
28. Vox fugientium, et eorum qui evaserunt de terra Babylonis, ut annuntient in Sion ultionem Domini Dei nostri, ultionem templi ejus.
29. Annuntiate in Babylonem plurimis, omnibus qui tendunt arcum: consistite adversus eam per gyrum, et nullus evadat: reddite ei secundum opus suum: juxta omnia quæ fecit, facite illi, quia contra Dominum erecta est, adversum Sanctum Israël.
30. Idcirco cadent juvenes ejus in plateis ejus, et omnes viri bellatores ejus conticescent in die illa, ait Dominus.
31. Ecce ego ad te, superbe! dicit Dominus Deus exercituum: quia venit dies tuus,
tempus visitationis tuæ. 32. Et cadet superbus, et corruet, et non erit qui suscitet eum:
et succendam ignem in urbibus ejus, et devorabit omnia in circuitu ejus.
33. Hæc dicit Dominus exercituum: Calumniam sustinent filii Israël, et filii Juda simul: omnes qui ceperunt eos, tenent: nolunt dimittere eos.
34. Redemptor eorum fortis, Dominus exercituum nomen ejus: judicio defendet causam eorum, ut exterreat terram, et commoveat habitatores Babylonis.
35. Gladius ad Chaldæos, ait Dominus, et ad habitatores Babylonis,et ad principes, et ad sapientes ejus.
36. Gladius ad divinos ejus, qui stulti erunt: gladius ad fortes illius, qui timebunt.
37. Gladius ad equos ejus, et ad currus ejus, et ad omne vulgus quod est in medio ejus:
et erunt quasi mulieres: gladius ad thesauros ejus, qui diripientur.
38. Siccitas super aquas ejus erit, et arescent, quia terra sculptilium est, et in portentis

gloriantur.
39. Propterea habitabunt dracones cum faunis ficariis, et habitabunt in ea struthiones: et non inhabitabitur ultra usque in sempiternum, nec exstruetur usque ad generationem et generationem.
40. Sicut subvertit Dominus Sodomam et Gomorrham, et vicinas ejus, ait Dominus, non habitabit ibi vir, et non incolet eam filius hominis.
41. Ecce populus venit ab aquilone, et gens magna, et reges multi consurgent a finibus terræ.
42. Arcum et scutum apprehendent: crudeles sunt, et immisericordes: vox eorum quasi mare sonabit, et super equos ascendent, sicut vir paratus ad prælium contra te, filia Babylon.
43. Audivit rex Babylonis famam eorum, et dissolutæ sunt manus ejus: angustia apprehendit eum, dolor quasi parturientem.
44. Ecce quasi leo ascendet, de superbia Jordanis ad pulchritudinem robustam, quia subito currere faciam eum ad illam. Et quis erit electus, quem præponam ei? quis est enim similis mei? et quis sustinebit me?et quis est iste pastor, qui resistat vultui meo?
45. Propterea audite consilium Domini quod mente concepit adversum Babylonem, et cogitationes ejus quas cogitavit super terram Chaldæorum: nisi detraxerint eos parvuli gregum, nisi dissipatum fuerit cum ipsis habitaculum eorum.
46. A voce captivitatis Babylonis commota est terra, et clamor inter gentes auditus est.]

«کلامی که خداوند دربارهٔ بابل و سرزمین کلدانیان به ارمیای نبی گفت.

در میان امت‌ها آگهی دهید و اعلام نمایید، درفشی برافرازید و پنهان مدارید، بگویید که بابل گرفتار شده و بعل شرمسار گشته است. مردوک خرد شده و پیکره‌هایش رسوا و بت‌هایش درهم شکسته است.

زیرا که امتی از سوی شمال بر او می‌تازد و سرزمینش را ویران خواهد ساخت. چندان که دیگر کسی در آن اقامت نخواهد گزید و هم مردمان و هم رمه می‌گریزند و خواهد رفت.

خداوند می‌گوید که در آن روزها و در آن زمان بنی‌اسرائیل و بنی‌یهودا با هم خواهند آمد. گریه‌کنان خواهند آمد و خدای خویش ــ یهوه ــ را خواهند طلبید.

چهره‌های خویش را به سوی صهیون خواهند گرفت و راه آن را خواهند پرسید و خواهند گفت بیایید و به عهد ابدی که فراموش نمی‌شود (عمل نماییم) و به خداوند واصل گردیم.

قوم من گوسفندانی گمشده بودند و شبانان‌شان ایشان را گمراه کرده و در کوه‌ها آواره ساختند. از کوه به تپه رفته و اقامتگاه خویش را از یاد بردند.

هر که ایشان را یافت، آنان را خورد و دشمنان ایشان می‌گفتند که گناهی نداریم، چون (آنها) نسبت به یهوه که جایگاه دادگری است و به یهوه که امید پدران‌شان بود، گناه ورزیدند.

از اندرونِ بابل برگزید و از سرزمین کلدانیان بیرون آیید و مانند بزهای نر پیش روی گله راه روید.

زیرا من اینک انبوهی بزرگ از امت‌های شمالی را برمی‌انگیزم و ایشان به بابل اندر می‌آورم و ایشان در برابر آن (شهر) صف خواهند آراست. و در آن هنگام (بابل) گرفتار خواهد شد. تیرهای ایشان مانند تیرهای جبارِ هلاک‌کننده است که یکی از آنها خالی از آماج باز نمی‌گردد.

خداوند می‌گوید که کلدانیان تاراج خواهند شد و هر کس که ایشان را غارت نماید، سیر خواهد شد.

زیرا شما، ای غارت‌کنندگانِ میراث من، شادمان گشتید و مانند گوساله‌ای که خرمن را پایمال می‌کند، جست‌وخیز کردید و هم‌چون اسبان زورمند شیهه زدید.

مادر شما بسیار خجل خواهد شد و زاینده‌تان رسوا خواهد گشت. هان، او پایان‌دهنده به امت‌ها و بیابان و زمین خشک و عَرَبه خواهد شد.

دستخوش خشم خداوند شده و سراسر ویران می‌گردد و هرگز آباد نخواهد شد. و هر که گذارش به بابل بیفتد، شگفت‌زده خواهد زد و به خاطر بلاهایی (که بر او وارد آمده) نفیر برخواهد آورد.

ای گروه کمانداران از هر سو در برابر بابل صف بیارایید و تیرها بر او بیندازید و دریغ نکنید، زیرا به خداوند گناه ورزیده است.

از هر طرف بر وی نعره زنید، چون خود را تسلیم نموده است. حصارهایش فرو افتاده و دیوارهایش متلاشی شده است، چرا که این انتقام خداوند است. پس، از او کین بستانید و چنان که او عمل کرده با او عمل کنید.

و برزگران و آنان را که هنگام درو داس به کار می‌اندازند از بابل برانید، تا از هراس شمشیرِ تیز هرکس به سوی قوم خود روی آورد و هر کس به سرزمین خویش بگریزد.

اسرائیل هم‌چون گوسفندی پراکنده گشت. شیران بر او حمله بردند. نخست پادشاه آشور او را خورد و آخر این نبوکدنصر شاه بابل استخوان‌های او را خرد کرد.

بنابراین یهوه صبایوت خدای اسرائیل چنین می‌گوید که اینک من پادشاه بابل و سرزمین او را عقوبت خواهم کرد. چنان که پادشاه آشور را عقوبت کردم.

و اسرائیل را به مرتع خود باز خواهم آورد و در کرمل و باشان خواهد چرید و بر کوهستان افراییم و جلعاد

جان او سیر خواهد شد.

خداوند می‌گوید که در آن ایام و در آن زمان عصیان اسرائیل را و گناه یهودا را خواهند جست و نخواهد بود و پیدا نخواهد شد، زیرا آنانی را که باقی می‌گذارم خواهم آمرزید.

بر سرزمین مراتاییم بیا و بر ساکنان فقود، خداوند می‌گوید بکش و ایشان را دنبال کن و همگی‌شان را هلاک ساز و چنان که فرمان می‌دهم عمل نما.

آواز جنگ و شکست عظیم بر سرزمین است.

(بنگر که) شکوه سراسر جهان چگونه منقطع گشته و درهم شکسته و بابل چگونه در میان تمام امت‌ها ویران شده است.

ای بابل، برایت دام گستردم و تو نیز گرفتار شدی و هنوز خبر نداری، یافت شده و تسخیر گشته‌ای، چون با خداوند دشمنی ورزیدی.

و خداوند زرادخانه‌ی خود را گشود و اسلحه‌ی خشم خویش را بیرون کشید، چرا که با خداوند یهوه صبایوت با سرزمین کلدانیان کاری دارد.

بر او از دور و اطراف بیایید و انبارها را بگشایید و او را هم‌چون توده‌هایی انباشته یکسره نابود سازید، چندان که چیزی از او باقی نماند.

همه‌ی کاروانش را به کشتارگاه آورده بکشید. وای بر ایشان زیرا که روز ایشان و زمان عقوبت‌شان فرا رسیده است.

آواز فراریان و نجات‌یافتگان از سرزمین بابل شنیده می‌شود که از انتقام یهوه خدای ما و انتقام هیکل او در

صهیون خبر می‌دهند.

تیراندازان را در برابر بابل گرد آورید، ای همه‌ی کسانی که کمان را زه می‌کنید، در برابرش از هر سو اردو زنید تا احدی رهایی نیابد و چنان که عمل کرده او را جزا دهید و هم‌چنان که کرده است با او عمل کنید، زیرا که در برابر خداوند و در برابر قدوس اسرائیل تکبر ورزیده است.

این‌سان یهوه صبایوت می‌گوید که جوانانش در کوچه‌هایش خواهند افتاد و همگیِ مردان جنگی‌اش در آن روز هلاک خواهند شد.

اینک خداوند یهوه صبایوت می‌گوید ای متکبر، من بر ضد تو هستم زیرا که روزِ تو و زمانی‌که کیفرت دهم فرا رسیده است.

و آن متکبر خواهد لغزید و فرو خواهد افتاد و کسی نیست که او را برخیزاند، و آتش در شهرهایش خواهم افروخت و تمام حوالی آن را خواهم سوزاند.

یهوه صبایوت چنین می‌گوید که بنی‌اسرائیل و بنی‌یهودا با هم مظلوم شدند و همه‌ی آنانی که ایشان را اسیر کردند ایشان را محکم نگه می‌دارند و از رها کردن‌شان خودداری می‌کنند.

اما سرور ایشان که نامش یهوه صبایوت است، زورآور است و دعوی ایشان را البته انجام خواهد داد و زمین را آرام خوااهد ساخت و ساکنان بابل را ناآرام می‌سازد.

خداوند می‌گوید شمشیری بر کلدانیان است و بر ساکنان بابل و سرورانش و دانشمندانش.

شمشیری بر دروغگویان است، که احمق خواهند شد و شمشیری بر جباران است که درآشفته خواهند شد.

شمشیری بر اسبان‌شان و بر گردونه‌های‌شان است و بر تمامی آفریده‌هایی که در میان‌شان هستند، و مثل زنان

خواهند شد. شمشیری بر گنجینه‌هایش است و به تاراج خواهد رفت.

خشکسالی بر آب‌هایش است و خشک خواهد شد. زیرا که در آن سرزمین پیکره‌هاست و (مردمان) به خاطر بت‌ها دیوانه شده‌اند.

بنابراین درندگان صحرا با گرگان ساکن خواهند شد و شترمرغ در آن سکونت خواهد کرد و بعد از آن تا به ابد مسکونی نخواهد شد و نسل اندر نسل آباد نمی‌گردد.

و خداوند می‌گوید چنان که خدا شهرهای سودوم و گومورا و شهرهای همسایه‌شان را واژگون ساخت، هم‌چنان کسی در آن‌جا ساکن نخواهد شد و احدی از بنی‌آدم در آن اقامت نخواهد گزید.

اینک قومی از سمت شمال می‌آیند و امتی عظیم و پادشاهان بسیار از کران‌های جهان برانگیخته خواهند شد.

ایشان کمان و نیزه خواهند گرفت. آنان ستم‌پیشه هستند و ترحم نخواهند کرد. آوازشان مانند شورش دریاست و بر اسبان سوار شده، در برابر تو ای دختر بابل مثل مردان جنگاور صف خواهند آراست.

پادشاه بابل آوازه‌ی ایشان را شنید و دست‌هایش سست گشت، درد و رنج او را هم‌چون زنی زائو در بر گرفته است.

اینک او مثل شیر از طغیان رود اردن به آن سرچشمه برخواهد آمد. زیرا که من ایشان را در لحظه‌ای از آن‌جا خواهم راند، و کیست آن برگزیده که او را بر آن بگمارم. زیرا کیست که مانند من باشد و کیست که مرا به جا بیاورد و کیست آن شبانی که به حضور من تواند ایستاد.

بنابراین مشورت خداوند را که درباره‌ی بابل گفته است و تقدیرهای او را که درباره‌ی سرزمین کلدانیان فرموده است، بشنوید. البته ایشان صغیران گله را خواهند ربود و هر آینه مسکن ایشان را بر سرشان خراب خواهند

ساخت.

از صدای تحقیر بابل زمین به لرزه در آمد و آوازه‌ی آن در میان امت‌ها شنیده گشت».

و ادامه‌ی آن در باب ۵۱ چنین ادامه می‌یابد:

1. כֹּה אָמַר יְהוָה הִנְנִי מֵעִיר עַל־בָּבֶל וְאֶל־יֹשְׁבֵי לֵב קָמָי רוּחַ מַשְׁחִית׃

2. וְשִׁלַּחְתִּי לְבָבֶל׀ זָרִים וְזֵרוּהָ וִיבֹקְקוּ אֶת־אַרְצָהּ כִּי־הָיוּ עָלֶיהָ מִסָּבִיב בְּיוֹם רָעָה׃

3. אֶל־יִדְרֹךְ ידרך הַדֹּרֵךְ קַשְׁתּוֹ וְאֶל־יִתְעַל בְּסִרְיֹנוֹ וְאַל־תַּחְמְלוּ אֶל־בַּחֻרֶיהָ הַחֲרִימוּ כָּל־צְבָאָהּ׃

4. וְנָפְלוּ חֲלָלִים בְּאֶרֶץ כַּשְׂדִּים וּמְדֻקָּרִים בְּחוּצוֹתֶיהָ׃

5. כִּי לֹא־אַלְמָן יִשְׂרָאֵל וִיהוּדָה מֵאֱלֹהָיו מֵיְהוָה צְבָאוֹת כִּי אַרְצָם מָלְאָה אָשָׁם מִקְּדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל׃

6. נֻסוּ׀ מִתּוֹךְ בָּבֶל וּמַלְּטוּ אִישׁ נַפְשׁוֹ אַל־תִּדַּמּוּ בַּעֲוֺנָהּ כִּי עֵת נְקָמָה הִיא לַיהוָה גְּמוּל הוּא מְשַׁלֵּם לָהּ׃

7. כּוֹס־זָהָב בָּבֶל בְּיַד־יְהוָה מְשַׁכֶּרֶת כָּל־הָאָרֶץ מִיֵּינָהּ שָׁתוּ גוֹיִם עַל־כֵּן יִתְהֹלְלוּ גוֹיִם׃

8. פִּתְאֹם נָפְלָה בָבֶל וַתִּשָּׁבֵר הֵילִילוּ עָלֶיהָ קְחוּ צֳרִי לְמַכְאוֹבָהּ אוּלַי תֵּרָפֵא׃

9. רפאנו רִפִּינוּ אֶת־בָּבֶל וְלֹא נִרְפָּתָה עִזְבוּהָ וְנֵלֵךְ אִישׁ לְאַרְצוֹ כִּי־נָגַע אֶל־הַשָּׁמַיִם מִשְׁפָּטָהּ וְנִשָּׂא עַד־שְׁחָקִים׃

10. הוֹצִיא יְהוָה אֶת־צִדְקֹתֵינוּ בֹּאוּ וּנְסַפְּרָה בְצִיּוֹן אֶת־מַעֲשֵׂה יְהוָה אֱלֹהֵינוּ׃

11. הָבֵרוּ הַחִצִּים מִלְאוּ הַשְּׁלָטִים הֵעִיר יְהוָה אֶת־רוּחַ מַלְכֵי מָדַי כִּי־עַל־בָּבֶל מְזִמָּתוֹ לְהַשְׁחִיתָהּ כִּי־נִקְמַת יְהוָה הִיא נִקְמַת הֵיכָלוֹ׃

12. אֶל־חוֹמֹת בָּבֶל שְׂאוּ־נֵס הַחֲזִיקוּ הַמִּשְׁמָר הָקִימוּ שֹׁמְרִים הָכִינוּ הָאֹרְבִים כִּי גַּם־זָמַם יְהוָה גַּם־עָשָׂה אֵת

אֲשֶׁר־דִּבֶּר אֶל־יֹשְׁבֵי בָבֶל׃

13. שכנתי שֹׁכַנְתְּ עַל־מַיִם רַבִּים רַבַּת אֽוֹצָרֹת בָּא קִצֵּךְ אַמַּת בִּצְעֵךְ׃

14. נִשְׁבַּע יְהוָה צְבָאוֹת בְּנַפְשׁוֹ כִּי אִם־מִלֵּאתִיךְ אָדָם כַּיֶּלֶק וְעָנוּ עָלַיִךְ הֵידָד׃ ס

15. עֹשֵׂה אֶרֶץ בְּכֹחוֹ מֵכִין תֵּבֵל בְּחָכְמָתוֹ וּבִתְבוּנָתוֹ נָטָה שָׁמָיִם׃

16. לְקוֹל תִּתּוֹ הֲמוֹן מַיִם בַּשָּׁמַיִם וַיַּעַל נְשִׂאִים מִקְצֵה־אָרֶץ בְּרָקִים לַמָּטָר עָשָׂה וַיֹּצֵא רוּחַ מֵאֹצְרֹתָיו׃

17. נִבְעַר כָּל־אָדָם מִדַּעַת הֹבִישׁ כָּל־צֹרֵף מִפָּסֶל כִּי שֶׁקֶר נִסְכּוֹ וְלֹא־רוּחַ בָּם׃

18. הֶבֶל הֵמָּה מַעֲשֵׂה תַּעְתֻּעִים בְּעֵת פְּקֻדָּתָם יֹאבֵדוּ׃

19. לֹא־כְאֵלֶּה חֵלֶק יַעֲקוֹב כִּי־יוֹצֵר הַכֹּל הוּא וְשֵׁבֶט נַחֲלָתוֹ יְהוָה צְבָאוֹת שְׁמוֹ׃ ס

20. מַפֵּץ־אַתָּה לִי כְּלֵי מִלְחָמָה וְנִפַּצְתִּי בְךָ גּוֹיִם וְהִשְׁחַתִּי בְךָ מַמְלָכוֹת׃

21. וְנִפַּצְתִּי בְךָ סוּס וְרֹכְבוֹ וְנִפַּצְתִּי בְךָ רֶכֶב וְרֹכְבוֹ׃

22. וְנִפַּצְתִּי בְךָ אִישׁ וְאִשָּׁה וְנִפַּצְתִּי בְךָ זָקֵן וָנָעַר וְנִפַּצְתִּי בְךָ בָּחוּר וּבְתוּלָה׃

23. וְנִפַּצְתִּי בְךָ רֹעֶה וְעֶדְרוֹ וְנִפַּצְתִּי בְךָ אִכָּר וְצִמְדּוֹ וְנִפַּצְתִּי בְךָ פַּחוֹת וּסְגָנִים׃

24. וְשִׁלַּמְתִּי לְבָבֶל וּלְכֹל יוֹשְׁבֵי כַשְׂדִּים אֵת כָּל־רָעָתָם אֲשֶׁר־עָשׂוּ בְצִיּוֹן לְעֵינֵיכֶם נְאֻם יְהוָה׃ ס

25. הִנְנִי אֵלֶיךָ הַר הַמַּשְׁחִית נְאֻם־יְהוָה הַמַּשְׁחִית אֶת־כָּל־הָאָרֶץ וְנָטִיתִי אֶת־יָדִי עָלֶיךָ וְגִלְגַּלְתִּיךָ מִן־הַסְּלָעִים

וּנְתַתִּיךָ לְהַר שְׂרֵפָה׃

26. וְלֹא־יִקְחוּ מִמְּךָ אֶבֶן לְפִנָּה וְאֶבֶן לְמוֹסָדוֹת כִּי־שִׁמְמוֹת עוֹלָם תִּהְיֶה נְאֻם־יְהוָה׃

27. שְׂאוּ־נֵס בָּאָרֶץ תִּקְעוּ שׁוֹפָר בַּגּוֹיִם קַדְּשׁוּ עָלֶיהָ גּוֹיִם הַשְׁמִיעוּ עָלֶיהָ מַמְלְכוֹת אֲרָרַט מִנִּי וְאַשְׁכְּנָז פִּקְדוּ

עָלֶיהָ טִפְסָר הַעֲלוּ־סוּס כְּיֶלֶק סָמָר׃

28. קַדְּשׁוּ עָלֶיהָ גוֹיִם אֶת־מַלְכֵי מָדַי אֶת־פַּחוֹתֶיהָ וְאֶת־כָּל־סְגָנֶיהָ וְאֵת כָּל־אֶרֶץ מֶמְשַׁלְתּוֹ׃

29. וַתִּרְעַשׁ הָאָרֶץ וַתָּחֹל כִּי קָמָה עַל־בָּבֶל מַחְשְׁבוֹת יְהוָה לָשׂוּם אֶת־אֶרֶץ בָּבֶל לְשַׁמָּה מֵאֵין יוֹשֵׁב׃

30. חָדְלוּ גִבּוֹרֵי בָבֶל לְהִלָּחֵם יָשְׁבוּ בַּמְּצָדוֹת נָשְׁתָה גְבוּרָתָם הָיוּ לְנָשִׁים הִצִּיתוּ מִשְׁכְּנֹתֶיהָ נִשְׁבְּרוּ בְרִיחֶיהָ׃

31. רָץ לִקְרַאת־רָץ יָרוּץ וּמַגִּיד לִקְרַאת מַגִּיד לְהַגִּיד לְמֶלֶךְ בָּבֶל כִּי־נִלְכְּדָה עִירוֹ מִקָּצֶה׃

32. וְהַמַּעְבָּרוֹת נִתְפָּשׂוּ וְאֶת־הָאֲגַמִּים שָׂרְפוּ בָאֵשׁ וְאַנְשֵׁי הַמִּלְחָמָה נִבְהָלוּ׃ ס

33. כִּי כֹה אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל בַּת־בָּבֶל כְּגֹרֶן עֵת הִדְרִיכָהּ עוֹד מְעַט וּבָאָה עֵת־הַקָּצִיר לָהּ׃

34. אכלנו אֲכָלַנִי הממנו הֲמָמַנִי נְבוּכַדְרֶאצַּר מֶלֶךְ בָּבֶל הציגנו הִצִּיגַנִי כְּלִי רִיק בלענו בְּלָעַנִי כַּתַּנִּין מִלָּא
כְּרֵשׂוֹ מֵעֲדָנָי הדיחנו הֱדִיחָנִי׃

35. חֲמָסִי וּשְׁאֵרִי עַל־בָּבֶל תֹּאמַר יֹשֶׁבֶת צִיּוֹן וְדָמִי אֶל־יֹשְׁבֵי כַשְׂדִּים תֹּאמַר יְרוּשָׁלִָם׃ ס

36. לָכֵן כֹּה אָמַר יְהוָה הִנְנִי־רָב אֶת־רִיבֵךְ וְנִקַּמְתִּי אֶת־נִקְמָתֵךְ וְהַחֲרַבְתִּי אֶת־יַמָּהּ וְהֹבַשְׁתִּי אֶת־מְקוֹרָהּ׃

37. וְהָיְתָה בָבֶל ׀ לְגַלִּים ׀ מְעוֹן־תַּנִּים שַׁמָּה וּשְׁרֵקָה מֵאֵין יוֹשֵׁב׃

38. יַחְדָּו כַּכְּפִרִים יִשְׁאָגוּ נָעֲרוּ כְּגוֹרֵי אֲרָיוֹת׃

39. בְּחֻמָּם אָשִׁית אֶת־מִשְׁתֵּיהֶם וְהִשְׁכַּרְתִּים לְמַעַן יַעֲלֹזוּ וְיָשְׁנוּ שְׁנַת־עוֹלָם וְלֹא יָקִיצוּ נְאֻם יְהוָה׃

40. אוֹרִידֵם כְּכָרִים לִטְבוֹחַ כְּאֵילִים עִם־עַתּוּדִים׃

41. אֵיךְ נִלְכְּדָה שֵׁשַׁךְ וַתִּתָּפֵשׂ תְּהִלַּת כָּל־הָאָרֶץ אֵיךְ הָיְתָה לְשַׁמָּה בָּבֶל בַּגּוֹיִם׃

42. עָלָה עַל־בָּבֶל הַיָּם בַּהֲמוֹן גַּלָּיו נִכְסָתָה׃

43. הָיוּ עָרֶיהָ לְשַׁמָּה אֶרֶץ צִיָּה וַעֲרָבָה אֶרֶץ לֹא־יֵשֵׁב בָּהֵן כָּל־אִישׁ וְלֹא־יַעֲבֹר בָּהֵן בֶּן־אָדָם׃

44. וּפָקַדְתִּי עַל־בֵּל בְּבָבֶל וְהֹצֵאתִי אֶת־בִּלְעוֹ מִפִּיו וְלֹא־יִנְהֲרוּ אֵלָיו עוֹד גּוֹיִם גַּם־חוֹמַת בָּבֶל נָפָלָה׃

45. צְא֤וּ מִתּוֹכָהּ֙ עַמִּ֔י וּמַלְּט֖וּ אִ֣ישׁ אֶת־נַפְשׁ֑וֹ מֵחֲר֖וֹן אַף־יְהוָֽה׃

46. וּפֶן־יֵרַ֣ךְ לְבַבְכֶ֗ם וְתִֽירְאוּ֙ בַּשְּׁמוּעָ֔ה הַנִּשְׁמַ֖עַת בָּאָ֑רֶץ וּבָ֨א בַשָּׁנָ֜ה הַשְּׁמוּעָ֗ה וְאַחֲרָ֤יו בַּשָּׁנָה֙ הַשְּׁמוּעָ֔ה וְחָמָ֣ס
בָּאָ֔רֶץ וּמֹשֵׁ֖ל עַל־מֹשֵֽׁל׃

47. לָכֵ֡ן הִנֵּה֩ יָמִ֨ים בָּאִ֜ים וּפָקַדְתִּ֨י עַל־פְּסִילֵ֤י בָבֶל֙ וְכָל־אַרְצָ֣הּ תֵּב֔וֹשׁ וְכָל־חֲלָלֶ֖יהָ יִפְּל֥וּ בְתוֹכָֽהּ׃

48. וְרִנְּנ֤וּ עַל־בָּבֶל֙ שָׁמַ֣יִם וָאָ֔רֶץ וְכֹ֖ל אֲשֶׁ֣ר בָּהֶ֑ם כִּ֧י מִצָּפ֛וֹן יָבוֹא־לָ֥הּ הַשּׁוֹדְדִ֖ים נְאֻם־יְהוָֽה׃

49. גַּם־בָּבֶ֕ל לִנְפֹּ֖ל חַֽלְלֵ֣י יִשְׂרָאֵ֑ל גַּם־לְבָבֶ֥ל נָפְל֖וּ חַֽלְלֵ֥י כָל־הָאָֽרֶץ׃

50. פְּלֵטִ֣ים מֵחֶ֔רֶב הִלְכ֖וּ אַֽל־תַּעֲמֹ֑דוּ זִכְר֤וּ מֵֽרָחוֹק֙ אֶת־יְהוָ֔ה וִירוּשָׁלִַ֖ם תַּעֲלֶ֥ה עַל־לְבַבְכֶֽם׃

51. בֹּ֚שְׁנוּ כִּֽי־שָׁמַ֣עְנוּ חֶרְפָּ֔ה כִּסְּתָ֥ה כְלִמָּ֖ה פָּנֵ֑ינוּ כִּ֚י בָּ֣אוּ זָרִ֔ים עַל־מִקְדְּשֵׁ֖י בֵּ֥ית יְהוָֽה׃ ס

52. לָכֵ֞ן הִנֵּֽה־יָמִ֤ים בָּאִים֙ נְאֻם־יְהוָ֔ה וּפָקַדְתִּ֖י עַל־פְּסִילֶ֑יהָ וּבְכָל־אַרְצָ֖הּ יֶאֱנֹ֥ק חָלָֽל׃

53. כִּֽי־תַעֲלֶ֤ה בָבֶל֙ הַשָּׁמַ֔יִם וְכִ֥י תְבַצֵּ֖ר מְר֣וֹם עֻזָּ֑הּ מֵאִתִּ֗י יָבֹ֧אוּ שֹׁדְדִ֛ים לָ֖הּ נְאֻם־יְהוָֽה׃ ס

54. ק֥וֹל זְעָקָ֖ה מִבָּבֶ֑ל וְשֶׁ֥בֶר גָּד֖וֹל מֵאֶ֥רֶץ כַּשְׂדִּֽים׃

55. כִּֽי־שֹׁדֵ֤ד יְהוָה֙ אֶת־בָּבֶ֔ל וְאִבַּ֥ד מִמֶּ֖נָּה ק֣וֹל גָּד֑וֹל וְהָמ֤וּ גַלֵּיהֶם֙ כְּמַ֣יִם רַבִּ֔ים נִתַּ֥ן שְׁא֖וֹן קוֹלָֽם׃

56. כִּי֩ בָ֨א עָלֶ֤יהָ עַל־בָּבֶל֙ שׁוֹדֵ֔ד וְנִלְכְּדוּ֙ גִּבּוֹרֶ֔יהָ חִתְּתָ֖ה קַשְּׁתוֹתָ֑ם כִּ֣י אֵ֧ל גְּמֻל֛וֹת יְהוָ֖ה שַׁלֵּ֥ם יְשַׁלֵּֽם׃

57. וְהִשְׁכַּרְתִּ֨י שָׂרֶ֜יהָ וַחֲכָמֶ֗יהָ פַּחוֹתֶ֤יהָ וּסְגָנֶ֙יהָ֙ וְגִבּוֹרֶ֔יהָ וְיָשְׁנ֖וּ שְׁנַת־עוֹלָ֑ם וְלֹ֣א יָקִ֔יצוּ נְאֻם־הַמֶּ֕לֶךְ יְהוָ֥ה צְבָא֖וֹת
שְׁמֽוֹ׃ ס

58. כֹּה־אָמַ֞ר יְהוָ֣ה צְבָא֗וֹת חֹמ֨וֹת בָּבֶ֤ל הָרְחָבָה֙ עַרְעֵ֣ר תִּתְעַרְעָ֔ר וּשְׁעָרֶ֥יהָ הַגְּבֹהִ֖ים בָּאֵ֣שׁ יִצַּ֑תּוּ וְיִגְע֨וּ עַמִּ֧ים
בְּדֵי־רִ֛יק וּלְאֻמִּ֥ים בְּדֵי־אֵ֖שׁ וְיָעֵֽפוּ׃ ס

59. הַדָּבָ֞ר אֲשֶׁר־צִוָּ֣ה ׀ יִרְמְיָ֣הוּ הַנָּבִ֗יא אֶת־שְׂרָיָ֤ה בֶן־נֵרִיָּה֙ בֶּן־מַחְסֵיָ֔ה בְּלֶכְתּ֞וֹ אֶת־צִדְקִיָּ֤הוּ מֶֽלֶךְ־יְהוּדָה֙ בָּבֶ֔ל

בִּשְׁנַת הָרְבִעִית לְמָלְכוֹ וּשְׂרָיָה שַׂר מְנוּחָה׃

60. וַיִּכְתֹּב יִרְמְיָהוּ אֵת כָּל־הָרָעָה אֲשֶׁר־תָּבוֹא אֶל־בָּבֶל אֶל־סֵפֶר אֶחָד אֵת כָּל־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה הַכְּתֻבִים אֶל־
בָּבֶל׃

61. וַיֹּאמֶר יִרְמְיָהוּ אֶל־שְׂרָיָה כְּבֹאֲךָ בָבֶל וְרָאִיתָ וְקָרָאתָ אֵת כָּל־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה׃

62. וְאָמַרְתָּ יְהוָה אַתָּה דִבַּרְתָּ אֶל־הַמָּקוֹם הַזֶּה לְהַכְרִיתוֹ לְבִלְתִּי הֱיוֹת־בּוֹ יוֹשֵׁב לְמֵאָדָם וְעַד־בְּהֵמָה כִּי־
שִׁמְמוֹת עוֹלָם תִּהְיֶה׃

63. וְהָיָה כְּכַלֹּתְךָ לִקְרֹא אֶת־הַסֵּפֶר הַזֶּה תִּקְשֹׁר עָלָיו אֶבֶן וְהִשְׁלַכְתּוֹ אֶל־תּוֹךְ פְּרָת׃

64. וְאָמַרְתָּ כָּכָה תִּשְׁקַע בָּבֶל וְלֹא־תָקוּם מִפְּנֵי הָרָעָה אֲשֶׁר אָנֹכִי מֵבִיא עָלֶיהָ וְיָעֵפוּ עַד־הֵנָּה דִּבְרֵי יִרְמְיָהוּ׃
ס

1. ὁ λόγος ὁ γενόμενος πρὸς Ιερεμιαν ἅπασιν τοῖς Ιουδαίοις τοῖς κατοικοῦσιν ἐν γῇ Αἰγύπτῳ καὶ τοῖς καθημένοις ἐν Μαγδώλῳ καὶ ἐν Ταφνας καὶ ἐν γῇ Παθουρης λέγων

2. οὕτως εἶπεν κύριος ὁ θεὸς Ισραηλ ὑμεῖς ἑωράκατε πάντα τὰ κακά ἃ ἐπήγαγον ἐπὶ Ιερουσαλημ καὶ ἐπὶ τὰς πόλεις Ιουδα καὶ ἰδού εἰσιν ἔρημοι ἀπὸ ἐνοίκων

3. ἀπὸ προσώπου πονηρίας αὐτῶν ἧς ἐποίησαν παραπικρᾶναί με πορευθέντες θυμιᾶν θεοῖς ἑτέροις οἷς οὐκ ἔγνωτε

4. καὶ ἀπέστειλα πρὸς ὑμᾶς τοὺς παῖδάς μου τοὺς προφήτας ὄρθρου καὶ ἀπέστειλα λέγων μὴ ποιήσητε τὸ πρᾶγμα τῆς μολύνσεως ταύτης ἧς ἐμίσησα

5. καὶ οὐκ ἤκουσάν μου καὶ οὐκ ἔκλιναν τὸ οὖς αὐτῶν ἀποστρέψαι ἀπὸ τῶν κακῶν

αὐτῶν πρὸς τὸ μὴ θυμιᾶν θεοῖς ἑτέροις
6. καὶ ἔσταξεν ἡ ὀργή μου καὶ ὁ θυμός μου καὶ ἐξεκαύθη ἐν πόλεσιν Ιουδα καὶ ἔξωθεν Ιερουσαλημ καὶ ἐγενήθησαν εἰς ἐρήμωσιν καὶ εἰς ἄβατον ὡς ἡ ἡμέρα αὕτη
7. καὶ νῦν οὕτως εἶπεν κύριος παντοκράτωρ ἵνα τί ὑμεῖς ποιεῖτε κακὰ μεγάλα ἐπὶ ψυχαῖς ὑμῶν ἐκκόψαι ὑμῶν ἄνθρωπον καὶ γυναῖκα νήπιον καὶ θηλάζοντα ἐκ μέσου Ιουδα πρὸς τὸ μὴ καταλειφθῆναι ὑμῶν μηδένα
8. παραπικρᾶναί με ἐν τοῖς ἔργοις τῶν χειρῶν ὑμῶν θυμιᾶν θεοῖς ἑτέροις ἐν γῇ Αἰγύπτῳ εἰς ἣν εἰσήλθατε ἐνοικεῖν ἐκεῖ ἵνα ἐκκοπῆτε καὶ ἵνα γένησθε εἰς κατάραν καὶ εἰς ὀνειδισμὸν ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν τῆς γῆς
9. μὴ ἐπιλέλησθε ὑμεῖς τῶν κακῶν τῶν πατέρων ὑμῶν καὶ τῶν κακῶν τῶν βασιλέων Ιουδα καὶ τῶν κακῶν τῶν ἀρχόντων ὑμῶν καὶ τῶν κακῶν τῶν γυναικῶν ὑμῶν ὧν ἐποίησαν ἐν γῇ Ιουδα καὶ ἔξωθεν Ιερουσαλημ
10. καὶ οὐκ ἐπαύσαντο ἕως τῆς ἡμέρας ταύτης καὶ οὐκ ἀντείχοντο τῶν προσταγμάτων μου ὧν ἔδωκα κατὰ πρόσωπον τῶν πατέρων αὐτῶν
11. διὰ τοῦτο οὕτως εἶπεν κύριος ἰδοὺ ἐγὼ ἐφίστημι τὸ πρόσωπόν μου
12. τοῦ ἀπολέσαι πάντας τοὺς καταλοίπους τοὺς ἐν Αἰγύπτῳ καὶ πεσοῦνται ἐν ῥομφαίᾳ καὶ ἐν λιμῷ ἐκλείψουσιν ἀπὸ μικροῦ ἕως μεγάλου καὶ ἔσονται εἰς ὀνειδισμὸν καὶ εἰς ἀπώλειαν καὶ εἰς κατάραν
13. καὶ ἐπισκέψομαι ἐπὶ τοὺς καθημένους ἐν γῇ Αἰγύπτῳ ὡς ἐπεσκεψάμην ἐπὶ Ιερουσαλημ ἐν ῥομφαίᾳ καὶ ἐν λιμῷ καὶ ἐν θανάτῳ
14. καὶ οὐκ ἔσται σεσῳσμένος οὐθεὶς τῶν ἐπιλοίπων Ιουδα τῶν παροικούντων ἐν

γῇ Αἰγύπτῳ τοῦ ἐπιστρέψαι εἰς γῆν Ιουδα ἐφ᾽ ἣν αὐτοὶ ἐλπίζουσιν ταῖς ψυχαῖς αὐτῶν τοῦ ἐπιστρέψαι ἐκεῖ οὐ μὴ ἐπιστρέψωσιν ἀλλ᾽ ἢ ἀνασεσῳσμένοι
15. καὶ ἀπεκρίθησαν τῷ Ιερεμια πάντες οἱ ἄνδρες οἱ γνόντες ὅτι θυμιῶσιν αἱ γυναῖκες αὐτῶν θεοῖς ἑτέροις καὶ πᾶσαι αἱ γυναῖκες συναγωγὴ μεγάλη καὶ πᾶς ὁ λαὸς οἱ καθήμενοι ἐν γῇ Αἰγύπτῳ ἐν Παθουρη λέγοντες
16. ὁ λόγος ὃν ἐλάλησας πρὸς ἡμᾶς τῷ ὀνόματι κυρίου οὐκ ἀκούσομέν σου
17. ὅτι ποιοῦντες ποιήσομεν πάντα τὸν λόγον ὃς ἐξελεύσεται ἐκ τοῦ στόματος ἡμῶν θυμιᾶν τῇ βασιλίσσῃ τοῦ οὐρανοῦ καὶ σπένδειν αὐτῇ σπονδάς καθὰ ἐποιήσαμεν ἡμεῖς καὶ οἱ πατέρες ἡμῶν καὶ οἱ βασιλεῖς ἡμῶν καὶ οἱ ἄρχοντες ἡμῶν ἐν πόλεσιν Ιουδα καὶ ἔξωθεν Ιερουσαλημ καὶ ἐπλήσθημεν ἄρτων καὶ ἐγενόμεθα χρηστοὶ καὶ κακὰ οὐκ εἴδομεν
18. καὶ ὡς διελίπομεν θυμιῶντες τῇ βασιλίσσῃ τοῦ οὐρανοῦ ἠλαττώθημεν πάντες καὶ ἐν ῥομφαίᾳ καὶ ἐν λιμῷ ἐξελίπομεν
19. καὶ ὅτι ἡμεῖς θυμιῶμεν τῇ βασιλίσσῃ τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἐσπείσαμεν αὐτῇ σπονδάς μὴ ἄνευ τῶν ἀνδρῶν ἡμῶν ἐποιήσαμεν αὐτῇ χαυῶνας καὶ ἐσπείσαμεν σπονδὰς αὐτῇ
20. καὶ εἶπεν Ιερεμιας παντὶ τῷ λαῷ τοῖς δυνατοῖς καὶ ταῖς γυναιξὶν καὶ παντὶ τῷ λαῷ τοῖς ἀποκριθεῖσιν αὐτῷ λόγους λέγων
21. οὐχὶ τοῦ θυμιάματος οὗ ἐθυμιάσατε ἐν ταῖς πόλεσιν Ιουδα καὶ ἔξωθεν Ιερουσαλημ ὑμεῖς καὶ οἱ πατέρες ὑμῶν καὶ οἱ βασιλεῖς ὑμῶν καὶ οἱ ἄρχοντες ὑμῶν καὶ ὁ λαὸς τῆς γῆς ἐμνήσθη κύριος καὶ ἀνέβη ἐπὶ τὴν καρδίαν αὐτοῦ

22. καὶ οὐκ ἠδύνατο κύριος ἔτι φέρειν ἀπὸ προσώπου πονηρίας πραγμάτων ὑμῶν ἀπὸ τῶν βδελυγμάτων ὧν ἐποιήσατε καὶ ἐγενήθη ἡ γῆ ὑμῶν εἰς ἐρήμωσιν καὶ εἰς ἄβατον καὶ εἰς ἀρὰν ὡς ἐν τῇ ἡμέρᾳ ταύτῃ
23. ἀπὸ προσώπου ὧν ἐθυμιᾶτε καὶ ὧν ἡμάρτετε τῷ κυρίῳ καὶ οὐκ ἠκούσατε τῆς φωνῆς κυρίου καὶ ἐν τοῖς προστάγμασιν αὐτοῦ καὶ ἐν τῷ νόμῳ αὐτοῦ καὶ ἐν τοῖς μαρτυρίοις αὐτοῦ οὐκ ἐπορεύθητε καὶ ἐπελάβετο ὑμῶν τὰ κακὰ ταῦτα
24. καὶ εἶπεν Ιερεμιας τῷ λαῷ καὶ ταῖς γυναιξίν ἀκούσατε τὸν λόγον κυρίου
25. οὕτως εἶπεν κύριος ὁ θεὸς Ισραηλ ὑμεῖς γυναῖκες τῷ στόματι ὑμῶν ἐλαλήσατε καὶ ταῖς χερσὶν ὑμῶν ἐπληρώσατε λέγουσαι ποιοῦσαι ποιήσομεν τὰς ὁμολογίας ἡμῶν ἃς ὡμολογήσαμεν θυμιᾶν τῇ βασιλίσσῃ τοῦ οὐρανοῦ καὶ σπένδειν αὐτῇ σπονδάς ἐμμείνασαι ἐνεμείνατε ταῖς ὁμολογίαις ὑμῶν καὶ ποιοῦσαι ἐποιήσατε
26. διὰ τοῦτο ἀκούσατε λόγον κυρίου πᾶς Ιουδα οἱ καθήμενοι ἐν γῇ Αἰγύπτῳ ἰδοὺ ὤμοσα τῷ ὀνόματί μου τῷ μεγάλῳ εἶπεν κύριος ἐὰν γένηται ἔτι ὄνομά μου ἐν τῷ στόματι παντὸς Ιουδα εἰπεῖν ζῇ κύριος κύριος ἐπὶ πάσῃ γῇ Αἰγύπτῳ
27. ὅτι ἰδοὺ ἐγὼ ἐγρήγορα ἐπ᾽ αὐτοὺς τοῦ κακῶσαι αὐτοὺς καὶ οὐκ ἀγαθῶσαι καὶ ἐκλείψουσιν πᾶς Ιουδα οἱ κατοικοῦντες ἐν γῇ Αἰγύπτῳ ἐν ῥομφαίᾳ καὶ ἐν λιμῷ ἕως ἂν ἐκλίπωσιν
28. καὶ οἱ σεσῳσμένοι ἀπὸ ῥομφαίας ἐπιστρέψουσιν εἰς γῆν Ιουδα ὀλίγοι ἀριθμῷ καὶ γνώσονται οἱ κατάλοιποι Ιουδα οἱ καταστάντες ἐν γῇ Αἰγύπτῳ κατοικῆσαι ἐκεῖ λόγος τίνος ἐμμενεῖ
29. καὶ τοῦτο ὑμῖν τὸ σημεῖον ὅτι ἐπισκέψομαι ἐγὼ ἐφ᾽ ὑμᾶς εἰς πονηρά

30. οὕτως εἶπεν κύριος ἰδοὺ ἐγὼ δίδωμι τὸν Ουαφρη βασιλέα Αἰγύπτου εἰς χεῖρας ἐχθροῦ αὐτοῦ καὶ εἰς χεῖρας ζητούντων τὴν ψυχὴν αὐτοῦ καθὰ ἔδωκα τὸν Σεδεκιαν βασιλέα Ιουδα εἰς χεῖρας Ναβουχοδονοσορ βασιλέως Βαβυλῶνος ἐχθροῦ αὐτοῦ καὶ ζητοῦντος τὴν ψυχὴν αὐτοῦ

31. ὁ λόγος ὃν ἐλάλησεν Ιερεμιας ὁ προφήτης πρὸς Βαρουχ υἱὸν Νηριου ὅτε ἔγραφεν τοὺς λόγους τούτους ἐν τῷ βιβλίῳ ἀπὸ στόματος Ιερεμιου ἐν τῷ ἐνιαυτῷ τῷ τετάρτῳ τῷ Ιωακιμ υἱῷ Ιωσια βασιλέως Ιουδα

32. οὕτως εἶπεν κύριος ἐπὶ σοί Βαρουχ

33. ὅτι εἶπας οἴμμοι οἴμμοι ὅτι προσέθηκεν κύριος κόπον ἐπὶ πόνον μοι ἐκοιμήθην ἐν στεναγμοῖς ἀνάπαυσιν οὐχ εὗρον

34. εἰπὸν αὐτῷ οὕτως εἶπεν κύριος ἰδοὺ οὓς ἐγὼ ᾠκοδόμησα ἐγὼ καθαιρῶ καὶ οὓς ἐγὼ ἐφύτευσα ἐγὼ ἐκτίλλω

35. καὶ σὺ ζητεῖς σεαυτῷ μεγάλα μὴ ζητήσῃς ὅτι ἰδοὺ ἐγὼ ἐπάγω κακὰ ἐπὶ πᾶσαν σάρκα λέγει κύριος καὶ δώσω τὴν ψυχήν σου εἰς εὕρεμα ἐν παντὶ τόπῳ οὗ ἐὰν βαδίσῃς ἐκεῖ

1. [Hæc dicit Dominus: Ecce ego suscitabo super Babylonem et super habitatores ejus, qui cor suum levaverunt contra me, quasi ventum pestilentem:

2. et mittam in abylonem ventilatores, et ventilabunt eam et demolientur terram ejus, quoniam venerunt super eam undique in die afflictionis ejus.

3. Non tendat qui tendit arcum suum, et non ascendat loricatus: nolite parcere

juvenibus ejus;
interficite omnem militiam ejus.

4. Et cadent interfecti in terra Chaldæorum, et vulnerati in regionibus ejus.

5. Quoniam non fuit viduatus Israël et Juda a Deo suo, Domino exercituum, terra autem eorum repleta est delicto a Sancto Israël.

6. Fugite de medio Babylonis, et salvet unusquisque animam suam: nolite tacere super iniquitatem ejus, quoniam tempus ultionis est a Domino: vicissitudinem ipse retribuet ei.

7. Calix aureus Babylon in manu Domini, inebrians omnem terram: de vino ejus biberunt gentes, et ideo commotæ sunt.

8. Subito cecidit Babylon, et contrita est. Ululate super eam: tollite resinam ad dolorem ejus,
si forte sanetur.

9. Curavimus Babylonem, et non est sanata: derelinquamus eam, et eamus unusquisque in erram suam: quoniam pervenit usque ad cælos judicium ejus, et elevatum est usque ad nubes.

10. Protulit Dominus justitias nostras: venite, et narremus in Sion opus Domini Dei nostri.

11. Acuite sagittas, implete pharetras: suscitavit Dominus spiritum regum Medorum: et contra Babylonem mens ejus est ut perdat eam, quoniam ultio Domini est, ultio templi sui.

12. Super muros Babylonis levate signum, augete custodiam, levate custodes,

præparate insidias: quia cogitavit Dominus, et fecit quæcumque locutus est contra habitatores Babylonis.

13. Quæ habitas super aquas multas, locuples in thesauris: venit finis tuus, pedalis præcisionis tuæ.

14. Juravit Dominus exercituum per animam suam: Quoniam replebo te hominibus quasi brucho, et super te celeuma cantabitur.

15. Qui fecit terram in fortitudine sua, præparavit orbem in sapientia sua, et prudentia sua extendit cælos.

16. Dante eo vocem, multiplicantur aquæ in cælo: qui levat nubes ab extremo terræ, fulgura in pluviam fecit, et produxit ventum de thesauris suis.

17. Stultus factus est omnis homo a scientia; confusus est omnis conflator in sculptili: quia mendax est conflatio eorum, nec est spiritus in eis.

18. Vana sunt opera, et risu digna: in tempore visitationis suæ peribunt.

19. Non sicut hæc, pars Jacob, quia qui fecit omnia ipse est: et Israël sceptrum hæreditatis ejus: Dominus exercituum nomen ejus.

20. Collidis tu mihi vasa belli: et ego collidam in te gentes, et disperdam in te regna:

21. et collidam in te equum et equitem ejus: et collidam in te currum et ascensorem ejus:

22. et collidam in te virum et mulierem: et collidam in te senem et puerum: et collidam in te juvenem et virginem:

23. et collidam in te pastorem et gregem ejus: et collidam in te agricolam et jugales ejus: et collidam in te duces et magistratus:
24. et reddam Babyloni, et cunctis habitatoribus Chaldææ, omne malum suum quod fecerunt in Sion, in oculis vestris, ait Dominus.
25. Ecce ego ad te, mons pestifer, ait Dominus, qui corrumpis universam terram: et extendam manum meam super te, et evolvam te de petris, et dabo te in montem combustionis:
26. et non tollent de te lapidem in angulum, et lapidem in fundamenta: sed perditus in æternum eris, ait Dominus.
27. Levate signum in terra, clangite buccina in gentibus, sanctificate super eam gentes, annuntiate contra illam regibus Ararat, Menni, et Ascenez: numerate contra eam Taphsar, adducite equum quasi bruchum aculeatum.
28. Sanctificate contra eam gentes, reges Mediæ, duces ejus, et universos magistratus ejus, cunctamque terram potestatis ejus.
29. Et commovebitur terra et conturbabitur, quia evigilabit contra Babylonem cogitatio Domini, ut ponat terram Babylonis desertam et inhabitabilem.
30. Cessaverunt fortes Babylonis a prælio; habitaverunt in præsidiis: devoratum est robur eorum, et facti sunt quasi mulieres: incensa sunt tabernacula ejus, contriti sunt vectes ejus.
31. Currens obviam currenti veniet, et nuntius obvius nuntianti, ut annuntiet regi Babylonis quia capta est civitas ejus a summo usque ad summum.

32. Et vada præoccupata sunt, et paludes incensæ sunt igni, et viri bellatores conturbati sunt.
33. Quia hæc dicit Dominus exercituum, Deus Israël: Filia Babylonis quasi area, tempus trituræ ejus: adhuc modicum, et veniet tempus messionis ejus.
34. Comedit me, devoravit me Nabuchodonosor rex Babylonis: reddidit me quasi vas inane, absorbuit me quasi draco, replevit ventrem suum teneritudine mea, et ejecit me.
35. Iniquitas adversum me et caro mea super Babylonem, dicit habitatio Sion: et sanguis meus super habitatores Chaldææ, dicit Jerusalem.
36. Propterea hæc dicit Dominus: Ecce ego judicabo causam tuam, et ulciscar ultionem tuam: et desertum faciam mare ejus, et siccabo venam ejus.
37. Et erit Babylon in tumulos, habitatio draconum, stupor et sibilus, eo quod non sit habitator.
38. Simul ut leones rugient; excutient comas veluti catuli leonum.
39. In calore eorum ponam potus eorum, et inebriabo eos ut sopiantur, et dormiant somnum sempiternum, et non consurgant, dicit Dominus.
40. Deducam eos quasi agnos ad victimam, et quasi arietes cum hædis.
41. Quomodo capta est Sesach, et comprehensa est inclyta universæ terræ! quomodo facta est in stuporem Babylon inter gentes!
42. Ascendit super Babylonem mare: multitudine fluctuum ejus operta est.

43. Factæ sunt civitates ejus in stuporem, terra inhabitabilis et deserta, terra in qua nullus habitet, nec transeat per eam filius hominis.
44. Et visitabo super Bel in Babylone, et ejiciam quod absorbuerat de ore ejus: et non confluent ad eum ultra gentes, siquidem et murus Babylonis corruet.
45. Egredimini de medio ejus, populus meus, ut salvet unusquisque animam suam ab ira furoris Domini,
46. et ne forte mollescat cor vestrum, et timeatis auditum qui audietur in terra: et veniet in anno auditio, et post hunc annum auditio, et iniquitas in terra, et dominator super dominatorem.
47. Propterea ecce dies veniunt, et visitabo super sculptilia Babylonis, et omnis terra ejus confundetur, et universi interfecti ejus cadent in medio ejus.
48. Et laudabunt super Babylonem cæli et terra, et omnia quæ in eis sunt: quia ab aquilone venient ei prædones, ait Dominus.
49. Et quomodo fecit Babylon, ut caderent occisi in Israël, sic de Babylone cadent occisi in universa terra.
50. Qui fugistis gladium, venite, nolite stare: recordamini procul Domini, et Jerusalem ascendat super cor vestrum.
51. Confusi sumus, quoniam audivimus opprobrium: operuit ignominia facies nostras, quia venerunt alieni super sanctificationem domus Domini.
52. Propterea ecce dies veniunt, ait Dominus, et visitabo super sculptilia ejus, et in omni terra ejus mugiet vulneratus.

53. Si ascenderit Babylon in cælum, et firmaverit in excelso robur suum, a me venient vastatores ejus, ait Dominus.
54. Vox clamoris de Babylone, et contritio magna de terra Chaldæorum:
55. quoniam vastavit Dominus Babylonem, et perdidit ex ea vocem magnam: et sonabunt fluctus eorum quasi aquæ multæ;dedit sonitum vox eorum:
56. quia venit super eam, id est super Babylonem, prædo, et apprehensi sunt fortes ejus, et emarcuit arcus eorum, quia fortis ultor Dominus reddens retribuet.
57. Et inebriabo principes ejus, et sapientes ejus, et duces ejus, et magistratus ejus, et fortes ejus: et dormient somnum sempiternum, et non expergiscentur, ait Rex (Dominus exercituum nomen ejus).
58. Hæc dicit Dominus exercituum: Murus Babylonis ille latissimus suffossione suffodietur, et portæ ejus excelsæ igni comburentur, et labores populorum ad nihilum, et gentium in ignem erunt, et disperibunt.]
59. Verbum quod præcepit Jeremias propheta Saraiæ filio Neriæ filii Maasiæ, cum pergeret cum Sedecia rege in Babylonem, in anno quarto regni ejus: Saraias autem erat princeps prophetiæ.
60. Et scripsit Jeremias omne malum quod venturum erat super Babylonem, in libro uno: omnia verba hæc quæ scripta sunt contra Babylonem.
61. Et dixit Jeremias ad Saraiam: Cum veneris in Babylonem, et videris, et legeris omnia verba hæc,
62. dices: Domine, tu locutus es contra locum istum, ut disperderes eum, ne sit qui

in eo habitet, ab homine usque ad pecus, et ut sit perpetua solitudo.

63. Cumque compleveris legere librum istum, ligabis ad eum lapidem, et projicies illum in medium Euphraten,

64. et dices: Sic submergetur Babylon, et non consurget a facie afflictionis quam ego adduco super eam, et dissolvetur. Hucusque verba Jeremiæ.

«خداوند چنین می‌گوید: اینک من بر بابل و بر ساکنانِ میانه‌ی مقاومت‌کنندگان بادی مهلک برمی‌انگیزانم.

و من بر بابل خرمن‌کوبان خواهم فرستاد و آن را خواهند کوبید و زمین آن را خالی خواهند ساخت، زیرا که ایشان در روز بلا آن را از هر سو احاطه خواهند کرد.

تیرانداز بر تیرانداز و بر آن‌کس که بر زره خویش می‌بالد، تیر خواهد افکند، و بر جوانان ترحم ننمایید بلکه تمام لشگر آن را به کل هلاک سازید.

و ایشان بر سرزمین کلدانیان مقتول و در کوچه‌ها مجروح خواهند افتاد.

زیرا که اسراییل و یهودا از خدای خویش یهوه صبایوت متروک نخواهند شد. اگرچه زمین ایشان از گناهی که به قدوس اسرائیل ورزیده‌اند، پر شده است.

از میان بابل بگریزید و هر کس جان را برهاند، مبادا که به خاطر گناه آن هلاک گردید. زیرا که این زمان انتقام خداوند است و او آن را کیفر خواهد داد.

بابل در دست خداوند جامی زرین است که تمام جهان را مست می‌سازد. امت‌ها از شرابش نوشیده و از این رو امت‌ها دیوانه گشته‌اند.

بابل به ناگهان افتاده و شکسته شده است. برای آن ولوله نمایید، بَلَسان به جهت جراحت آن بگیرید، شاید که شفا یابد.

بابل را درمان کردیم، اما شفا نیافت، پس آن را ترک کنید و هرکدام از ما به سرزمین خود برویم زیرا که داوری آن به آسمان‌ها رسیده و به افلاک بلند شده است.

خداوند عدالت ما را نمودار خواهد ساخت، پس بیایید و کردارهای یهوه خدای خویش را در صهیون اعلام نماییم.

تیرها را تیز کنید و سپرها را به دست گیرید، زیرا خداوند روح پادشاهان مادیان را برانگیخته است و فکر او به ضد بابل است تا آن را هلاک سازد. زیرا که این انتقام خداوند و انتقام هیکل اوست.

...

۲٤. و خداوند می‌گوید به بابل و همه‌ی ساکنان سرزمین کلدانیان جزای تمامی بدی‌هایی را که ایشان به صهیون کرده‌اند، پدید خواهم آورد.

۲۵. اینک خداوند می‌گوید ای کوه ویرانگر که تمامی جهان را خراب می‌سازی، من بر ضد تو هستم، و دست خود را بر تو بلند کرده‌ام و تو را از روی صخره‌ها خواهم غلتانید و تو را کوه سوخته‌شده خواهم ساخت.

۲٦. و از تو سنگی برای سر زاویه و یا سنگی برای پیِ بنا بنیاد نخواهد گرفت، بلکه خداوند می‌گوید تو تا ابد ویران خواهی شد.

۲۷. درفش‌ها در زمین برافرازید و در میان امت‌ها کرنا بنوازید. امت‌ها را بر ضد او حاضر سازید و مملکت آرارات (اورارتو) و مَنی (ماننا) و اشکناز (سکاها) را بر وی گرد آورید. سرداران بر ضد وی منصوب نمایید و اسبان را مثل ملخ مودار برآورید.

۲۸. امت‌ها را بر ضد وی مهیا سازید. پادشاهان مادیان و حاکمان‌شان و همه‌ی فرمانداراناش و تمامی اهل زمین سلطنت او را

۲۹. و جهان متزلزل و دردناک خواهد شد. زیرا که اندیشه‌ی خداوند بر ضد بابل پایدار می‌ماند تا سرزمین بابل را ویران و خالی از سکنه سازد.

۳۰. و دلیران بابلی از جنگ دست برمی‌دارند و در ملاذهای خویش می‌نشینند و جبروت ایشان زایل شده، هم‌چون زنان گشته‌اند. و خانه‌های‌شان سوخته و پشت‌بندهای‌شان شکسته شده است.

۳۱. قاصد برابر قاصد و پیک برابر پیک خواهد دوید تا پادشاه بابل را خبر دهد که شهرش از هر طرف گرفته شده است.

۳۲. خیابان‌ها را گرفتند و نی‌ها را به آتش سوختند و جنگجویان هراسان گشتند.

۳۳. زیرا که یهوه صبایوت خدای اسرائیل چنین می‌گوید: دختر بابل مثل خرمن در وقت کوبیدنش شده است و بعد از اندک زمانی وقت درو بدو خواهد رسید.

۳٤. نبوکدنصر پادشاه بابل مرا خورده و تلف کرده و مرا ظرف خالی ساخته، مثل اژدها مرا بلعیده و شکم خود را از نفایس من پر کرده و مرا مطرود نموده است.

۳۵. و ساکنان صهیون خواهند گفت ستمی که بر من و بر جسد من شده بر بابل فرود آید و اورشلیم خواهد گرفت خون من بر ساکنان زمین کلدانیان وارد آید.

...

۵۲. بنابراین خداوند می‌گوید اینک ایامی می‌آید که به بت‌هایش کیفر خواهم رساند و در سراسر زمین مجروحان ناله خواهند کرد.

۵۳. اگرچه بابل تا به آسمان خویشتن را بر افرازد و اگرچه بلندی قوت خویش را حصین نماید، لیکن خداوند می‌گوید غارت‌کنندگان از جانب من بر او خواهند آمد.

۵٤. صدای غوغا از بابل می‌آید و آواز شکست عظیمی از زمین کلدانیان.

۵۵. زیرا خداوند بابل را تاراج نمی‌نماید و صدای عظیمی را از میان آن نابود می‌کند و امواج ایشان مثل آب‌های بسیار شورش می‌نماید و صدای آواز ایشان شنیده می‌شود.

٥٦. زیرا که بر آن، یعنی بر بابل، غارتگری می‌آید و جبارانش گرفتار شده و کمان‌های‌شان شکسته می‌شود. چون که یهوه خدای کیفر است و بی‌شک به مجازات خواهد رسانید.

۵۷. و پادشاه که نام او یهوه صبایوت است می‌گوید که من سروران و حکیمان و حاکمان و والیان و جباران را مست خواهم ساخت و به خوابی دایمی فرو خواهم برد که از آن بیدار نشوند.

۵۸. و یهوه صبایوت می‌گوید که حصارهای پهناور بابل به کلی ویران خواهد شد و دروازه‌های بلندش به آتش سوزانده می‌شود و امت‌ها برای گذران امور به دشواری خواهند افتاد و قبایل برای آتش خویشتن را خسته خواهند کرد.

۵۹. کلامی که ارمیای نبی به سرایا بن نیریا بن محسیا به من فرمود هنگامی که او با صدقیا پادشاه یهودا در سال چهارم سلطنت وی به بابل می‌رفت و سرایا رئیس دستگاه بود.

٦٠. و ارمیاء تمام بلایایی را که بر بابل می‌بایست برود در توماری نوشت، یعنی تمامی این سخنانی را که درباره‌ی بابل مکتوب است.

٦١. و ارمیاء به سرایا گفت چون به بابل وارد شدی آن‌گاه ببین و تمام این سخنان را برخوان.

٦٢. و بگو ای خداوند تو درباره‌ی این مکان فرموده‌ای که آن را هلاک خواهی ساخت، به حدی که احدی از انسان و چارپایان در آن ساکن نشود، بلکه تا ابد ویرانه خواهد شد.

٦٣. و چون از خواندن این تومار فارغ شدی سنگی بدان ببند و آن را به میان فرات بینداز.

٦٤. و بگو هم‌چنین بابل به سبب بلایی که من بر او وارد می‌آورم غرق خواهد گردید و دیگر بر پا نخواهد شد و ایشان خسته خواهند شد. تا این‌جا سخن از ارمیاء است».

در بندهایی دیگر از کتاب مقدس، شرح وحی نازل‌شده بر اشعیا بن عاموس آمده که در آن سقوط بابل و فراز آمدن مادها پیشگویی شده است. محتوای این الهام، پیشگویی نابودی بابلی‌های گناهکار و رهایی یهودیانی است که به این شهر تبعید شده بودند: «... و هرکه یافته شود با نیزه زده خواهد شد و هر که گرفته شود به ضرب شمشیر از پای درخواهد آمد. کودکان‌شان در برابر چشمان‌شان بر زمین افکنده می‌شوند و خانه‌های‌شان غارت می‌گردد و زنان‌شان بی‌عصمت خواهند گشت. اینک من مادها را در برابرشان برخواهم انگیخت. (مادهایی که) نقره را به حساب نمی‌آورند و زر را دوست نمی‌دارند. و کمان‌های ایشان جوانان را خرد خواهد کرد و بر بارِ رحم‌ها ترحم نخواهند کرد و چشمان‌شان بر کودکان شفقت نخواهد نمود. و بابل، که جلال ممالک و زینت فخر کلدانیان است، همانند سودوم و عموره واژگون خواهد شد. و تا ابد آباد نخواهد شد و نسل در پی نسل مسکون

نخواهد گشت»[٤٣٩].

آنچه ارتباط این بندها با حمله‌ی کوروش به بابل را نشان می‌دهد، چند باب جلوتر دیده می‌شود. در این‌جا در ادامه‌ی این پیشگویی آمده که «ای ایلام فراز آی و ای ماد محاصره نما»[٤٤٠].

برخی از مورخان معاصر بر این باورند که هیچ شاهد محکمی در این متون نوشته شدن‌شان پیش از فتح بابل به دست کوروش را نشان نمی‌دهد.[٤٤١] با وجود این، از خود کوروش و پارسیان یا گوتی‌ها هیچ نامی در میان نیست و در مقابل به شاه ماد که از شمال به بابل می‌تازد اشاره شده است. تنها پادشاهی که بر ماد فرمان راند و به بابل حمله کرد، کوروش بزرگ است و زمان نوشته شدن این بخش از *تورات* به فاصله‌ی میان آغاز جنگ با بابل تا ورود صلح‌جویانه‌ی کوروش به این شهر مربوط می‌شود. حدّ زیرین این زمان را می‌توان بر اساس اشاره به نبرد میان مادها و بابل تعیین کرد، که قاعدتاً باید در حدود ٥٤٠ پ.م. قرار بگیرد و این زمانی است که تهدید کوروش برای بابل علنی شد. حدّ زبرین آن باید خودِ سال ٥٣٩ پ.م. باشد، چون در این هنگام مردم بابل و چندین شهر دیگر به پارس‌ها پیوستند و کوروش بدون خونریزی و هم‌چون نجات‌بخشی محبوب به بابل وارد شد. نویسنده‌ی بندهای کتاب اشعیا و ارمیا که ویرانی و سقوط بابل را پیشگویی کرده، آشکارا از این رخداد خبر نداشته، وگرنه این چنین بر خونین بودن سقوط بابل و ترمیم‌ناپذیر بودن ویرانی‌اش تأکید نمی‌کرده است.

متن می‌تواند بیان آرزویی برآورده‌نشده باشد، یا انعکاس رخدادی تاریخی که در قالب پیشگویی‌ای گنجانده

٤٣٩. کتاب اشعیای نبی، باب ١٣، آیه‌های ٢٠ـ١٥.

٤٤٠. کتاب اشعیای نبی، باب ٢١، آیه‌ی ٢.

441. Reimer, 1993; Albertz, 2003:194-196; Kessler, 2003.

شده و به گذشته منسوب شده است. چنان که از توضیح انتهای باب ۵۱ برمی‌آید، خودِ نویسنده‌ی *کتاب ارمیاء* مدعی است که این متن را ارمیاء به او املاء کرده و از او خواسته هم‌چون نوعی جادوی ویرانگر و طلسمِ سیاه از آن استفاده کند. یعنی ارمیاء طی شهود و الهامی به سرنوشت تلخ بابل آگاه شده و تحقق این سرنوشت را با خوانده شدنِ آن بر شهر و افکنده شدنِ تومار حاوی پیشگویی در فرات تسهیل کرده است.

متن پیشگویی ارمیاء درباره‌ی بابل به احتمال زیاد پیش از فتح این شهر به دست کوروش نوشته شده، و تفسیر آن هم‌چون گزارشی از فتح شهر نادرست است. از سویی، متن به کلیدواژه‌های آشنای مربوط به دوران کوروش، که در جاهای دیگرِ خودِ همین متن بارها ذکر شده، اشاره‌ای نکرده و تنها به پادشاه مادها و دشمنی که از شمال تاخت خواهد آورد اشاره کرده است. حال و هوای نگارش آن آشکارا به اواخر دوران نبوکدنصر یا بلافاصله بعد از او مربوط می‌شود که طی آن بابل و ماد بر سر حران که به دست مادها افتاده بود با هم اختلاف‌هایی داشتند، اما کارشان به درگیری مستقیم نکشید. شاهد دیگری که تعلق این متن به دوران مادها را نشان می‌دهد، آن است که در فهرست دشمنان بابل، از شاه ماد و سربازان مانا، اورارتو و سکا یاد کرده است و این سه در دوران تاخت‌وتاز آشوری‌ها دولت‌های کوچکی بودند که بعدتر توسط مادها گشوده شدند و در دوران زمامداری مادها زیرواحدهایی از پادشاهی بزرگ ماد محسوب می‌شدند.

این بخش‌های کتاب مقدس از این رو اهمیت دارند که موضع سیاسی بخشی از ساکنان شهر بابل را نسبت به این منطقه نشان می‌دهند. یهودیان تنها تبعیدشدگان به بابل نبوده‌اند و تنها مردمی نبودند که معبدهای‌شان به تاراج رفته و ایزدشان مورد توهین و هتک حرکت واقع شده بود. به احتمال زیاد نفرتی که یهودیان نسبت به بابل داشتند و در این متن منعکس شده، در گروه‌های قومی تبعیدی دیگر نیز مصداق داشته است و انگار کوروش با به بازی

گرفتن این نیروی فرو دست بوده که توانسته مقاومت بابلیان را در هم بشکند و ایشان را به تسلیم وادار سازد.

این احتمال وجود دارد که متن پیشگویی ارمیاء در دوران مادها نوشته شده و بازتابنده‌ی نفرت یهودیان و تبعیدیان بابلی باشد، اما بعدتر در زمانی که کوروش برای حمله به بابل زمینه‌چینی می‌کرد، بازنویسی شده و به عنوان عاملی برای برانگیختن تبعیدیان بر ضد نبونید کارکرد یافته باشد. وندرهوفت بحث کرده که بندهای ۳۲ـ۳۰ از باب ۵۲ *کتاب ارمیاء* که دست کشیدن سربازان بابلی از نبرد را روایت می‌کند، انگار بعد از ورود کوروش به بابل و تسلیم مردم شهر سروده شده باشد.[۴۴۲] به خصوص کلماتی که در بند ۳۲ به «خیابان و نی‌ها» ترجمه شده‌اند، کلیدواژه‌هایی اکدی هستند که به جاهایی مشخص در شهر بابل اشاره می‌کنند و معلوم است نویسنده رخدادی عینی و واقعی در این شهر را در نظر داشته است. بر مبنای منابع دیگرِ میان‌رودانی می‌دانیم که آتش زدن به نیزارهای اطراف شهر بابل یکی از راه‌های فاتحان شهر برای بیرون کشیدن فراریان و پناهندگان به آن منطقه بوده است.

به نظرم به بحث او را می‌توان توسعه داد و بندهای (٤ـ٥/ ٥٠ و ١٩ـ٢٠/ ٥٠ و ٥١/٦ و ٩ـ١٠/ ٥١) را نیز در آن گنجاند و این بندهایی است که در آن فراخوانی برای ترک بابل و بازگشت به فلسطین دیده می‌شود و قاعدتاً در امتداد سیاست کوروش برای کوچاندن تبعیدیان به مرزهای مصر بوده است.

۵. دومین منبعی که درباره‌ی سقوط بابل در دست داریم، به گزارش نویسندگان یونانی مربوط می‌شود. روایت

442. Vanderhooft, 2006: 366.

اسناد بابلی و تاریخ‌های یونانی دو ماجرای متفاوت را درباره‌ی سقوط بابل روایت می‌کنند. آنچه هرودوت[۴۴۳] و کسنوفون[۴۴۴] در این زمینه گفته، با روایتی که در سال‌نامه‌های بابلی و استوانه‌ی حقوق بشر می‌خوانیم متفاوت است. امروز توافقی در میان پژوهش‌گران در این مورد وجود دارد که گویا این اسناد در دو سنت وقایع‌نگاری متفاوتی نوشته شده‌اند.[۴۴۵]

هر دو این مورخان یونانی گمان می‌کرده‌اند برج و باروی بابل رخنه‌ناپذیر بوده[۴۴۶] و می‌توانسته برای دیرزمانی در برابر محاصره مقاومت کند. از این رو برای دستیابی به این شهر ترفندی نبوغ‌آمیز و غریب را به کوروش نسبت داده‌اند و آورده‌اند که پارسیان مسیر رود فرات را تغییر دادند و از راه آبراهه‌های آن وارد شهر شدند.[۴۴۷] در هر دو روایت این کار به نبوغ کوروش منسوب شده است. عنصری داستان‌پردازانه هم در این میان هست و هر دو می‌نویسند که کوروش زمانی را برای ورود به شهر برگزید که بابلی‌ها سرگرم برگزاری جشنی بودند و بنابراین گوش به زنگِ حمله نبوده‌اند.[۴۴۸]

مهم‌ترین نقص روایت یونانیان آن است که کاملاً از بیرون نوشته شده و راویانش چندان با بابل و حال و هوای رویدادها آشنا نبوده‌اند. به احتمال زیاد، کسنوفون و هرودوت هرگز بابل را ندیده بودند و تنها از روی شنیده‌ها

---

۴۴۳. هرودوت، کتاب نخست، بندهای ۱۹۱ـ۱۸۸.

444. Xenophon, Cyropaedia, 7.5.7-15.

445. Smith, 1924: 102-6; Wohl, 1969: 28-38; MacGinnis, 1986: 79; Beaulieu, 1989: 225-226; Cole, 1994: 95; Rollinger, 1993; Dalley, 1996: 525-32; Kratz, 2003: 143-156.

۴۴۶. هرودوت، کتاب نخست، بند ۱۸۱ـ۱۷۸؛ کسنوفون، کوروپدیا، ۷.۵.۷.

447. Xenophon, Cyropaedia, 7.5.7-15.

۴۴۸. هرودوت، کتاب نخست، بند ۱۹۱؛ کسنوفون، کوروپدیا، ۱۵.۵.۷.

و شایعه‌ها داستان خود را پرداخته‌اند. کسنوفون وقتی به عنوان بخشی از سپاه مزدور یونانی برای کوروش کوچک می‌جنگید، به میان‌رودان آمد، اما مرور کتاب *آناباسیس* نشان می‌دهد که انگار یونانیان به شکلی غیرعادی از ورود به بابل یا شهرهای بزرگ دیگر منع می‌شده‌اند و بنابراین کسنوفون بابل را ندیده است. اظهار نظرهای کسنوفون درباره‌ی بابل[۴۴۹] تخیلی است و تا حدودی بر منابع دیگرِ یونانی ــ شبیه *تواریخ* هرودوت ــ متکی است. درباره‌ی هرودوت هم برخی از پژوهش‌گران احتمال داده‌اند که بابل را دیده باشد،[۴۵۰] اما بیشتر صاحب‌نظران اعتقاد دارند که وصف‌های او در شنیده‌هایش ریشه دارد و نه در دیده‌ها.[۴۵۱]

عناصر به کار گرفته‌شده در داستان یونانی را می‌توان به کمک شواهد باستان‌شناختی محک زد. هرودوت تأکید دارد که بابلی‌ها می‌دانسته‌اند که کوروش به سراغ‌شان می‌آید و بنابراین شهر را برای محاصره‌ای درازمدت تجهیز کرده و برج و باروی استواری گرداگردش برافراشته بودند.[۴۵۲] دیوید وَندرهوفت در مقاله‌ای دقت هرودوت در توصیف عملیات عمرانی بابلی‌ها را دلیلی بر محتمل بودن گزارش وی درباره‌ی فتح بابل به دست کوروش دانسته است.[۴۵۳] گزارش هرودوت از مدیریت آب در شهر بابل و شیوه‌ی ساخت کانال و وصفی که از ساخت‌وساز در این شهر می‌کند[۴۵۴] با داده‌های باستان‌شناختی و تاریخیِ برآمده از بابل سازگار است. هرودوت شیوه‌ی بنایی و

---

449. Xenophon, Cyropaedia, 7.5.10-16.
450. Dalley, 1996.
451. Ravn, 1942; MacGinnis, 1986; George, 1992; Rollinger, 1993.
۴۵۲. هرودوت، کتاب نخست، بند ۱۹۰.
453. Vanderhooft, 2006: 357-360.
۴۵۴. هرودوت، کتاب سوم، بند ۱۸۶.

پخت آجر در بابل را هم به درستی شرح داده است.[455] هم‌چنین درباره‌ی برج و باروی بابل می‌دانیم که به راستی از دوران نبوکدنصر به بعد به راستی برنامه‌ای در دربار بابل وجود داشته و استحکامات دفاعی نیرومند و بزرگی در این شهر بنا شده که در منابع یونانی هم انعکاس یافته است.[456] اما این داده‌ها را هر مسافری که بابل را دیده باشد می‌توانسته در اختیار او قرار دهد و نمی‌توان آن را به عملیات جنگیِ خاصی که کوروش در موقعیتی خاص انجام داده، مربوط دانست.

عنصر دیگر داستان هرودوت و کسنوفون، یعنی این که پارسیان هم‌زمان با برگزاری جشنی دینی به بابل حمله کردند را بیشتر مورخان معاصر افسانه دانسته‌اند. دلیل اصلی آن هم این که قالبی کلیشه‌ای دارد که بارها و بارها در روایت‌های یونانی و بعدتر رومی تکرار می‌شود و چنگ زدن و آواز خواندن نرون در زمان آتش‌سوزی رم نیز نمونه‌ای دیگر از آن است. با وجود این، وندرهوفت به درستی اشاره کرده که این داستان می‌تواند درباره‌ی ماجرای بابل ریشه‌ای در واقعیت داشته باشد. چون به راستی در همان حدودِ فتح شهر، جشنی در بابل برگزار می‌شده است. این جشن شباهتی به آکیتو داشته و به افتخار ایزد بعل برگزار می‌شده است. جزئیاتی در این زمینه در نامه‌ای با برچسبِ ABL 956 می‌بینیم که خطاب به شاه آشور نوشته شده است:

«سرورم شاه می‌داند که ایزدِ بعل [برای جشن] در سومین روز تشریتو جامه در بر کرده است. در ششمین روز دروازه‌ها [ی معبد] گشوده می‌ماند. [و مراسم بعل] هم‌چون مراسم [آکیتو در] ماه نیسانو برگزار می‌شود. مراسم

---

۴۵۵. هرودوت، کتاب نخست، بند ۱۷۹.

456. Sack, 1991: 115; Ravn, 1942.

شهر دیر هم به همین ترتیب اجرا می‌شود»[457]. بنابراین عنصر یادشده نیز می‌تواند با واقعیت ارتباطی داشته باشد.

اما هسته‌ی مرکزی داستان هرودوت آن است که کوروش با زدن کانال و انتقال آب فرات به دریاچه‌ای در آن نزدیکی سطح آب را به‌قدری پایین آورد که سربازان به راحتی می‌توانستند از مجرای آب بگذرند و به شهر وارد شوند. او تأکید کرده که خودِ کوروش بر این عملیات نظارت می‌کرده است.[458] در اوایل آبان که زمان حمله‌ی سپاهیان کوروش به بابل بوده از شدت جریان فرات کاسته می‌شود، و این را هم می‌دانیم که عبور از مجرای این رود و ورود به شهر از دیرباز یکی از نقاط ضعف برج و باروی این شهر بوده است. بروسوس در *بابیلونیکای* خود می‌نویسد که نبوکدنصر برای پیشگیری از حمله‌ی دشمن، در درون شهر و اطراف بستر رود استحکاماتی ساخت.[459] از خود نبوکدنصر هم کتیبه‌ای در دست داریم که به خاطر آسیب‌دیدگی، دقت ترجمه‌اش جای چون و چرا دارد، اما به تعبیه‌ی حایلی آهنین در بخشی از کانال فرات اشاره می‌کند، «تا از ورود دزدان و راهزنان به خروجیِ آبراهه جلوگیری کند»[460].

با وجود این، برگرداندن مسیر فرات و رسوخ به شهر از مجرای آن، در شرایطی که این مجرا را می‌شده به سادگی با شبکه‌ای فلزی یا سنگی برای آدمیان عبورناپذیر ساخت، نامعقول می‌نماید. در تاریخ میان‌رودان باستان هیچ مورد دیگری را سراغ نداریم که شهری به این ترتیب فتح شده باشد. به خصوص که گذرگاه آبراهه بسیار باریک است و کسانی که از آن می‌گذرند ناگزیرند یکی یکی به شهر وارد شوند و در سوی دیگر به سادگی کشتار

---

457. Cohen, 1993: 451.

۴۵۸. هرودوت، کتاب نخست، بند ۱۹۱.

459. Josephus, Ag. Ap. 1.139.

460. Vanderhooft, 2006: 358.

خواهند شد. البته مگر آن که مردم شهر از نگهبانی این رخنه غافل باشند و به خاطر جشن مدهوش و مست خفته باشند، که این یکی تصویری تخیلی به نظر می‌رسد.

این را می‌دانیم که نبوکدنصر بین اوپه و سیپار دیواری دفاعی کشیده بوده که «دیوار مادی» خوانده می‌شده است. این دیوار ظاهراً برای محفوظ داشتنِ منطقه از طغیان رود و سیلاب‌های منطقه‌ی شمال عقرکوف بنا شده است.[٤٦١] بِرن بر این باور است که کوروش هنگام حمله به اوپه و سیپار مسیر فرات را تغییر داد و در منطقه‌ی جنوب دیوار مادی سیلابی به راه انداخت و به این ترتیب توانست بر مقاومت بابلی‌ها غلبه کند. این کار او به قدری غریب و بی‌سابقه بود که به افسانه‌ای تبدیل شد و هرودوت خاطره‌اش را به صورت نفوذ کوروش به خودِ شهرِ بابل بازگو کرد.[٤٦٢] در مقابل، رولینگر کل روایت هرودوت را داستانی تخیلی می‌داند و دیدگاه برن را تلاشی عقیم می‌داند برای آن که حتماً چیزی تاریخی به قصه‌پردازی‌های هرودوت منسوب گردد.[٤٦٣]

این را می‌دانیم که برگرداندن مسیر رود فرات در جریان جنگ‌هایی که بابلیان تجربه کرده بوده‌اند، پیشینه‌ای طولانی دارد. اما این کار معمولاً توسط خود بابلی‌ها انجام می‌شده تا راه سپاهیان مهاجم را سد کنند. این روش به خصوص برای فلج کردن رسته‌ی گردونه‌رانان کارآیی بسیار داشته است.[٤٦٤] بنابراین چنین می‌نماید که هرودوت داده‌هایی به نسبت مستند را درباره‌ی بابل و عملیات جنگی در آن محدوده از این و آن شنیده، و بعد داستان فتح بابل به دست کوروش را بر مبنای آن برساخته است. توصیف او از برج و باروی بابل، این که در جنگ‌ها مسیر

---

461. Vanderhooft, 2006: 359.
462. Burn 1984: 54-56.
463. Rollinger, 1993.
464. Powell, 1982; Scurlock, 1997.

رودها را عوض می‌کرده‌اند، و این که در آبان ماه جشنی در بابل برگزار می‌شده در واقعیت ریشه دارند. اما داستان هرودوت که بر مبنای این خشت‌های مستند ساخته شده، تخیلی می‌نماید.

هسته‌ی مرکزی روایت هرودوت که همان تغییر جهت فرات است، در این میان شکننده‌تر از حواشی است. چون توضیح هرودوت درباره‌ی ترفندهای جنگی کوروش را باید با تردید نگریست. او در کل شیفتگی‌ای نسبت به ارتباط شاهنشاهان هخامنشی و رودها و دریاها دارد و گمان می‌کنم دلیل‌اش بازتاب آوازه‌ی برنامه‌های عمرانی هخامنشیان بوده باشد. دوران هخامنشی با توسعه‌ی هدفمند و برنامه‌دارِ مدیریت آب‌های کشاورزی در مقیاسی بی‌سابقه همراه بود. احداث کاریز، کندن ترعه، زدن سد و ساختن پل از کارهایی است که بارها و بارها در منابع گوناگون به شاهنشاهان پارسی منسوب شده است.

برداشت هرودوت در این مورد به شیفتگی پهلو می‌زند و گویا این فعالیت ها که ماهیتی کشاورزانه داشته‌اند، از دید او دستمایه‌ای هیجان‌انگیز برای قصه‌سرایی محسوب می‌شده‌اند. از دید او و سایر یونانیانِ هم‌دوره‌اش، این فعالیت ها که با تغییر دادن اقلیم و دستکاری در طبیعت همراه بود، نوعی عمل ایزدگونه و فراتر از قدرت های بشری محسوب می‌شد. شاید به همین دلیل هم در گزارش های *تواریخ* از جنگ های پارسیان، مدام به ترفندهایی مانند تغییر مسیر دادن رودها، نابود کردن رود، پل زدن بر دریا، و تازیانه زدن به دریا برمی‌خوریم. به خصوص چنین می‌نماید که هرودوت فتح بابل را با این فعالیت‌ها مربوط می‌دانسته است. او درباره‌ی فتح بابل به دست داریوش هم نوشته که او ابتدا کوشید سطح فرات را پایین بیاورد و از همان راهِ کوروش وارد شهر شود، اما به

خاطر هوشیاری پاسبانان شهر ناکام ماند[٤٦٥] و بعدتر با نیرنگی شهر را گرفت. ترکیب این دو عامل، یعنی ایزدگونه و غیرانسانی پنداشتنِ قدرتِ دگرگون‌کننده‌ی آب‌های طبیعی، و دیرینه و فتح‌ناپذیر نمودنِ بابل، به نظرم عاملِ اصلیِ آفریننده‌ی روایت هرودوت درباره‌ی کوروش و بابل است.

ناگفته نماند که هرودوت هنگام شرح نبرد پارسیان و بابلیان در جاهای دیگری هم این مضمونِ رام شدن آب‌های خروشان به دست کوروش را تکرار کرده است. او می‌گوید کوروش در آغازگاه درگیری‌اش با بابلی‌ها، هنگام عبور از رود دیاله اسب سپید محبوبش را در رود خروشان از دست داد و چندان خشمگین شد که سوگند خورد کاری کند که زنان خانه‌دار بتوانند بدون تر کردن زانوی خود از این رود عبور کنند. پس پیشروی‌اش به سوی بابل را متوقف کرد و سربازانش را به دو گروهان تقسیم کرد و ایشان رود را به صد و هشتاد شاخابه‌ی کوچک تقسیم کردند.[٤٦٦] هرودوت نوشته که کوروش در بهار ٥٣٩ پ.م. این کار را انجام داد و چندان مشغول آن شد که حمله به بابل را تا تابستان به تعویق انداخت. از این بحث نتیجه می‌شود که روایت هرودوت که برخی از مورخان آن را به محاصره‌ی بابل و خشک کردن فرات هنگام فتح بابل حمل کرده‌اند، یکسره نادرست است،[٤٦٧] هر چند هرودوت هنگام برساختن آن از داده‌هایی درست بهره جسته است.

شگفت آن که روایت هرودوت با وجود این ساختار خیال‌انگیز و تخیلی، از دید برخی از پژوهش‌گران معاصر از اسناد اداری بابلیان درباره‌ی سقوط شهر خودشان معتبرتر قلمداد شده است. چنان که وندرهوفت روایت

---

٤٦٥. هرودوت، کتاب سوم، بند ١٥٢.

٤٦٦. هرودوت، کتاب نخست، بند ١٨٩.

٤٦٧. رزمجو، ١٣٨٩: ٦٩.

هرودوت و کسنوفون را به خاطر شرح تاکتیک‌های جنگی کوروش و اشاره نکردن به بی‌ایمانی و گناهان نبونید، روایتی گیتیانه و واقع‌گرایانه‌تر دانسته است و نوشته که روایت استوانه‌ی حقوق بشر و منابع بابلی به دلیل تأکید بر منفور بودنِ نبونید، و اشاره به حمایت خدایان بابلی از کوروش، خصلتی ایدئولوژیک و مذهبی دارند و ارزشی فروپایه‌تر از گزارش یونانیان دارند.[۴۶۸]

در پاسخ او این نکته را باید گوشزد کرد که روایت یونانیان نیز، با وجود ذکر جزئیات بیشتر، در چارچوب دینی خاص خودشان و متکی به اساطیر یونانی پرورده شده است. در میان گزارش‌های به جا مانده از منابع یونانی، داستان کسنوفون نادرست و پرخطاست و آن را آشکارا از دیگران وام‌گیری کرده است. گزارش هرودوت که مورد توجه وندرهوفت است و آن را دقیق و ارزشمند می‌داند، اتفاقاً از نظر بار ایدئولوژیک هم گرانبار است.

هرودوت کل ماجرای فتح بابل را در چارچوب تراژدی‌های یونانی درباره‌ی ویرانی شهرها می‌بیند. او سقوط بابل را نتیجه‌ی غرور و خودپسندی این مردم می‌داند که همان «هوبریس» در منابع یونانی است و نزدیکترین کلمه‌ای است که به مفهوم گناه در منابع کهن یونانی سراغ داریم. هرودوت خیره‌سری و نادانی مردم بابل و نبونید را در مقابل زیرکی و هوشمندی کوروش قرار می‌دهد و در روایتش آشکارا هوادار کوروش است. غیابِ ارجاع به مفهوم گناه یا چارچوب‌های پیچیده‌ی مذهبی در *تواریخ* از آن روست که چنین چارچوب‌هایی در زمانِ یادشده در فرهنگ یونانی وجود نداشته است. فرهنگ یونانی در دوران نگارش *تواریخ* هرودوت هم‌چنان در زمینه‌ی دینی چندخدایی و طبیعت‌گرا و به نسبت ابتدایی صورت‌بندی می‌شده و مفاهیمی مانند گناه که از شکستنِ

468. Vanderhooft, 2006: 360.

خودمدارانه‌ی یک قانون طبیعیِ انتزاعی (اشه) برخیزد، اصولاً در یونان مفهومی ناآشنا بوده است.

این که نویسندگانی غیاب این مفهوم را به معنای گذر از آن و عبور از روایتی دینی به روایتی عرفی قلمداد کرده‌اند، به سادگی نشانه‌ی بی‌توجهی‌شان به ساده بودن بافت روایت‌های یونانی است. هرودوت و کسنوفون و دیگر نویسندگان یونانی، به خاطر عبور از دین‌مداری قاعده‌مند و فراگیر نیست که گزارش‌هایی موضعی و تجربی به دست می‌دهند، که چه بسا دلیلش تکامل نیافتنِ چنین دین‌مداری‌ای، و ابتدایی‌تر بودنِ قالب‌های فکری‌شان باشد. در واقع، در زمینه‌ی تاریخ تمدن یونانی، تا وقتی که مسیحیت تثبیت نشده بود، چنین قالب‌هایی به چشم نمی‌خورد. گزارش هرودوت و کسنوفون و بقیه‌ی نویسندگان یونانی به این دلیل به گرانیگاه خاصی از تقدس در هستی اشاره نمی‌کنند. چون کل طبیعت را میدان بازی نیروهایی انسان‌ریخت و ایزدانی با قدرت‌های محدود می‌دانند. به همین دلیل هم غیابِ یک نظام ایدئولوژیک دینی در متون یونانی باستان، بر خلاف آنچه از متنی عرفی یا واقع‌گرا انتظار داریم، با مداخله و دستکاری مداوم این نیروهای ساده‌انگارانه و متکثر روبه‌روست.

درباره‌ی *تواریخ* هرودوت هم این نوع از باور به خدایان ابتدایی نه تنها کم دیده نمی‌شود، که نسبت به متون متأخرترِ ارسطو و افلاطون بسیار بیشتر هم هست. اما روایت هرودوت از سقوط بابل که به دیده‌ی وندرهوفت دقیق و سکولار آمده، اتفاقاً شباهت چشمگیری با افسانه‌ی سقوط شهر تروا دارد. در این‌جا هم شاهی زیرک و جنگاور که ارتباطی با خدایان دارد، سربازانش را از راهی مخفی به درون شهر راهنمایی می‌کند، آن هم در موقعیتی که اهالی شهر بعد از جشنی به شادخواری و غفلت فرو رفته‌اند. این دقیقاً همان داستان اسب تروا و ورود آخائی‌ها به ایلیون است. با این تفاوت که آبراهه‌ی فرات جای اسب چوبی را گرفته، و کوروش جانشین آخیلئوس شده است.

تأکیدی که هرودوت بر حضور کوروش در میدان و سرپرستیِ سپاهیانِ رخنه‌گر در شهر دارد، شبیه به چیزی است که در *ایلیاد* درباره‌ی نقش آخیلئوس در حیله‌ی اسب چوبی می‌بینیم. در تروا مردم شهر به خاطر این توهم که یونانی‌ها شکست خورده و بازگشته‌اند جشن می‌گیرند، و در بابل جشنواره‌ای دینی در جریان است. در هر دو حالت مدافعان شهری نفوذناپذیر مست و غافل‌اند و دسته‌ی کوچکی از سربازانِ جنگاور که از رهبری فرهمند و نظرکرده‌ی خدایان فرمان می‌برند، به شهر نفوذ می‌کنند و دروازه‌ها را می‌گشایند. شباهت این دو داستان به قدری زیاد است که می‌توان پذیرفت یونانیان از جمله هرودوت، ماجرای سقوط شهری بزرگ مانند بابل را بر اساس نزدیک‌ترین روایتی که در فرهنگ خود داشته‌اند، رونویسی کرده‌اند. این نکته البته روشن است که هرودوت داستان را بر مبنای داده‌هایی که از بابل در اختیار داشته رونویسی کرده است. احتمالاً در آن حوالی به واقع جشنی در بابل برگزار می‌شده و آبراهه‌ی فرات هم پیشینه‌ای در عملیات جنگی داشته است، هر چند این پیشینه تدافعی بوده و نه تهاجمی. هرودوت برای منطبق کردن این داده‌ها با سرمشقی که از *ایلیاد* در اختیار داشته، بی‌دقتی‌هایی هم مرتکب شده است. مثلاً بر مبنای سال‌نامه‌های بابلی این را می‌دانیم که خودِ کوروش در جریان فتح بابل حضور نداشته و از اسناد مالی شهر بابل هم برمی‌آید که شهر بابل بدون جنگ تسلیم شده و روندهای روزمره‌اش دستخوش اختلالی نشده است. این‌ها همه نشان می‌دهد که گزارش هرودوت به سادگی نادرست است، و وامی است که این داستان‌پرداز یونانی از اسطوره‌های محلی خویش ستانده است.

٦. با برسنجیدنِ سه روایتِ بابلی، عبرانی و یونانی از ماجرای سقوط بابل، درمی‌یابیم که با سه سنت متفاوت داستان‌گویی و سه سرمشق واگرای روایی روبه‌رو هستیم. متون بابلی اسنادی اداری و دیوانی هستند که گاه

کارکردی آیینی و دینی هم داشته‌اند. چنان که مثلاً استوانه‌ی حقوق بشر کوروش در اصل برای بنیان نهادن پی معبدی پیشکش شده بود. روایت عبری کاملاً بافت دینی دارد، اما در ضمن به سیاست نیز آغشته است و زیر تأثیر آرزوی یهودیان تبعیدی برای آزادی و آموزه‌های دولت پارسی به ایشان برای بازسازی اورشلیم نوشته شده است. متن یونانی اما، بیشتر داستانی سرگرم‌کننده است، که در ضمن محتوای سیاسی و اخلاقی هم داشته و به عنوان سرمشقی برای تربیت سیاست‌مداران جوان یا مشروعیت‌بخشی به جناح سیاسی خاصی در آتن کاربرد داشته است.

این سه روایت در یک زمینه‌ی مهم با هم تفاوت دارند، و آن هم چگونگی ورود کوروش به بابل است. منابع یونانی آن را همراه با جنگ و ترفندهای نبوغ‌آمیز جنگی می‌دانند؛ متون عبری آن را با آرزوی کشتار و ویرانی بابل همراه می‌کنند؛ و خودِ منابع بابلی بر آشتی‌جویانه بودنِ ماجرا و پرهیز از خونریزیِ سپاه پیروز تأکید دارد. به نظرم این سه رده از متون را می‌توان با هم سازگار ساخت و متحد کرد، به شرط آن که سه نکته در نظر گرفته شود: نخست آن که، بخش عمده‌ی روایت بابلی در زمان زمامداری کوروش و سیطره‌ی نظم سیاسی نوین او نوشته شده است؛ دیگر آن که، بخش عمده‌ی روایت عبری پیش از سقوط بابل تدوین شده و نشانگر کینه و خشم فروخورده‌ی قومی است که از بابلی‌ها ستم دیده بودند؛ و در نهایت آن که، روایت یونانی از برخی از داده‌های درست و شنیده‌های مستند درباره‌ی بابل تشکیل شده، که در بافت اساطیر و روایت‌های یونانی به هم دوخته شده‌اند و داستانی تخیلی را پدید آورده‌اند.

با این ارزیابی، می‌توان به رده‌ی دیگری از اسناد پرداخت که امکان داوری میان این سه متن را می‌دهد و آنچه به راستی رخ داده را آشکار می‌سازد. این متون، اسناد اداری و تجاری‌ای هستند که در بابل نوشته شده‌اند و به

زمان ورود کوروش مربوط می‌شوند. پیش از پرداختن به این اسناد، بار دیگر گوشزد کنیم که در سال‌نامه‌ی *نبونید*، که توسط درباریانِ شاهِ قبلی نوشته شده، فتح بابل چنین گزارش شده است: «به روز شانزدهم (ماه تشریتو) اوگبارو فرماندار گوتیوم با لشگریان کوروش بدون ستیزه به بابل وارد شد»[۴۶۹]. فعلی که در سال‌نامه برای ورود سپاهیان کوروش به بابل مورد استفاده قرار گرفته، «اِرِبو» است که در اصل «وارد شدن» معنی می‌دهد، اما در ضمن «نفوذ کردن، حمله کردن به شهر یا کشوری غریبه» هم معنی می‌دهد.[۴۷۰] هر چند در این متن همان «ورودِ بی‌جنگیدن» باید ترجمه شود، به خصوص وقتی در کنار متون دیگرِ هم‌زمانش نهاده شود. مثلاً در کتیبه‌ی سیپار همین روند فتح شهر این‌گونه گزارش شده است: «(شهر) بدون نبرد تسخیر شد» (بَلا سَلتوم سابیت).[۴۷۱] بنابراین، گزارشِ سقوط آرام و بی‌خونریزی بابل در گفتمانِ خودِ نبونید هم تأیید می‌شود. بر این مبنا، کوروش در دهم اکتبر بدون جنگ سیپار را فتح کرد و دو روز بعد بابل بدون مقاومت تسلیم شد.

سپاهیان کوروش به رهبری اوگبارو در روز شانزدهم ماه تشریتو از هفدهمین سال سلطنت نبونید بدون جنگ وارد بابل شد. گریسون این تاریخ را با دوازدهم اکتبر سال ۵۳۹ پ.م. برابر دانسته است،[۴۷۲] و محاسبه‌ی سایر پژوهش‌گران هم ارزیابی او را تأیید کرده است.[۴۷۳] هفده روز بعد، در سومین روز از ماه آراهسمنو (۲۹ اکتبر) خودِ کوروش به بابل وارد شد و مورد استقبال مردم قرار گرفت. اولین سندی که انتقال قدرت به کوروش را نشان

469. Grayson, 1975: 109-116.
470. Vanderhooft, 2006: 353.
471. Grayson, 1975: 109.
472. Grayson, 1975: 109-110.
473. Parker and Dubberstein, 1956: 29; Beaulieu, 1989: 230.

می‌دهد، لوحی است از سیپار که تاریخِ نوزدهم تشریتو (پانزدهم اکتبر) را دارد و تاریخ را از سالِ زمامداری کوروش «شاهِ بابل، شاهِ سرزمین‌ها» (لوگال تین‌تیرکی او کورکور)[474] می‌شمارد. این لقب، که بلافاصله در اسناد بابلی پدیدار می‌شود،[475] جالب توجه است. چون بخشِ «شاه سرزمین‌ها» (لوگال کورکور) در اسناد دوران نوبابلی رواجی نداشته است.[476]

این سند تنها پنج روز بعد از ورود پارسیان به سیپار و سه روز بعد از ورود اوگبارو به بابل نوشته شده است.[477] این سرعتِ انتقال قدرت در اسناد اداری جهان باستان بی‌سابقه است. چون تسخیر یک سرزمین به دست ارتشی بیگانه همواره به از هم گسیختن شیرازه‌ی امور و ویرانی دیوانسالاری‌های قدیمی منتهی می‌شد و بنابراین وقفه‌ای در ثبت اسناد رسمی رخ می‌داد که از چند ماه تا ــ درباره‌ی ویرانی‌های پردامنه‌ی شهرها ــ چند سال به درازا می‌کشید. جالب آن که بعد از سقوط بابل، هنوز برخی از شهرها هم‌چنان سال نبونید را می‌شمرده‌اند. چنان که یک روز بعد از سقوط بابل به دست اوگبارو، سندی در اوروک نوشته شده که هم‌چنان تاریخ سال هفدهم نبونید را بر خود دارد.[478]

در خودِ شهر بابل هم تمام اسناد به یک گذار سیاسی آرام و بی‌تنش گواهی می‌دهند. لوحی با تاریخ شانزدهم ماه تشریتو از بابل کشف شده که در آن کوروش «شاه بابل و سرزمین‌ها» نامیده شده و تنها پانزده روز بعد از

474. LUGAL TIN.TIR.KI u KUR.KUR
475. Petschow, 1987: 45.
476. Vanderhooft, 1999: 16-23.
477. Vanderhooft, 2006: 352.
478. GCCI 1.390 (Parker and Dubberstein, 1956: 13).

ورود سپاهیان پارسی به بابل مربوط می‌شود. این لوح مربوط به قراردادی تجاری است و آشکارا وجود نظم و قانونمندی را در شهر نشان می‌دهد؛ امری که در کل تاریخ مدون پیش از کوروش درباره‌ی هیچ شهر تسخیرشده‌ی دیگری نمونه‌اش را نمی‌بینیم. این لوح منحصر به فرد نیست و شمار زیادی از سندهای اقتصادی از بابل و شهرهای دیگر میان‌رودان به دست آمده که به چند روزِ بعد از چیرگی پارس‌ها بر این منطقه مربوط می‌شود و نشان می‌دهد که نظم و ترتیب شهر و امنیت اقتصادی مردم بعد از انقراض دودمان بابل و بر سر کار آمدن پارسیان هیچ لطمه‌ای ندیده است. لوح ۱۰۱۱۰۰ به شش روز بعد از فتح سیپار مربوط می‌شود و چهار روز بعد از فتح بابل، لوح ۳۰٤۱۸ به یک ماه بعد از ورود کوروش به بابل مربوط می‌شود، و این همه قرار و مدارهایی را در بر می‌گیرند که میان مردم بابل بسته شده و جاری بودنِ ارث‌بری، خرید و فروش زمین، یا داد و ستدهای اقتصادی عادی را گواهی می‌دهد.[٤٧٩] بنابراین می‌توان با اطمینان زیادی حکم کرد که فتح بابل با صلح و آشتی همراه بوده و هیچ اختلالی در زندگی روزانه‌ی مردم ایجاد نکرده است و بیشتر پژوهش‌گران نیز همین نتیجه را درست شمرده‌اند.[٤٨٠] پس، عناصر خشونت‌آمیز در روایت یونانی حاصل تخیل هرودوت و در روایت عبری حاصل امید و آرزوی یهودیان ستمدیده بوده‌اند و در واقعیت ریشه ندارند.

اما هم‌چنان این پرسش به جای خود باقی است که چرا در اسناد بابلی از اوگبارو نام برده شده و کوروش مدتی بعد به این شهر وارد شده است؟ تا این‌جای کار روشن شد که فرضِ آغازین که اوگبارو به قتل و غارت

---

٤٧٩. رزمجو، ۱۳۸۹: ۷۷ـ٧٦.

480. Oppenheim, 1985; Kuhrt, 1988; Dandamayev, 1989: 55; Bongenaar, 1997; Briant, 2002: 70-71.

در شهر دست گشوده و به این خاطر در تقابل با کوروش نهاده شده و مستوجب مرگ فرض شده، نادرست است. سپاهیان کوروش از همان ابتدا آرام و آشتی‌جویانه به شهر وارد شدند و زندگی مردم بابل در هیچ مقطعی دستخوش آشفتگی و تهدید نشده بود، پس چرا از اوگبارو یاد شده و چرا کوروش بعد از هفده روز به بابل وارد شده است؟

پاسخ این پرسش به نظرم خیلی ساده و سرراست، آن است که سال‌نامه امری واقعی و مستند را گزارش می‌کند که در روزگار باستان بی‌سابقه و غریب بوده است. در تمام جنگ‌هایی که پیش از سقوط بابل رخ داده‌اند، از جمله فتح هگمتانه و سارد به دست کوروش، همواره شاه پیروزمند در اولین فرصت به شهر مغلوب وارد می‌شود و مراسمی دینی اجرا می‌کند تا مشروعیت خود را تثبیت کند و جای خالی شاه برکنارشده را پر کند. غیابِ شاهِ مشروع در جهان باستان تعریف نشده بوده و شاهان رقیب گاه چندان در اعلام حاکمیت خود بر شهرها شتاب می‌ورزیده‌اند که در یک زمان دو شاهِ مدعی در شهری حضور داشته‌اند، چنان که مثلاً درباره‌ی مردوک بلدان و فرمانداران آشوری در بابل می‌بینیم.

بنابراین اصولاً این که کوروش هفده روز پس از سقوط بابل به این شهر وارد شده، غریب و بی‌پیشینه بوده است. به خصوص که کیفیت سقوط شهر هم غیرعادی است و شاهِ پیشین بابل در همان زمان هنوز زنده بوده و در اسارتِ قوای گوتی به سر می‌برده است. این خیلی غیرعادی است که کوروش شهری تازه گشوده‌شده را هفده روز به حال خود رها کند، آن هم در شرایطی که شاه پیشین هنوز زنده است و بیست سال حکومت مقتدرانه‌اش بستری از مشروعیت فراهم می‌ساخته که ممکن بوده بابلی‌های هوادارش برای بازگرداندن‌اش شورش کنند.

سالنامه‌ی بابلی به این دلیل به اوگبارو اشاره کرده، که چاره‌ی دیگری نداشته است. مردم بابل دروازه‌های خود

را بر روی سپاه کوروش گشوده بودند، اما خودِ کوروش همراه سپاهش نبوده و دو هفته بعد به شهر وارد شده است. در نتیجه، ناگزیر شده‌اند نام سرداری را در مدارک خود قید کنند که شهر را در اختیار داشته، و او اوگباروی گوتی است. از تمام اسناد چنین برمی‌آید که مردم بابل در مدت این هفده روز آرام و مطیع بوده‌اند و اوگبارو هم نظم و آرامش را حفظ کرده و از تعدی و دست‌درازی‌های مرسومِ ارتش فاتح به جان و مال بابلی‌ها جلوگیری کرده است. با وجود این، بابلی‌ها به مدت هفده روز شاه قبلی خود را ــ که زنده و اسیر هم بوده ــ از دست داده بودند، و هنوز شاهِ تازه‌شان که پارسی و انشانی هم بود، به شهرشان وارد نشده بود.

به نظرم پرسش اصلی در این‌جا این نیست که چرا از اوگبارو نام برده شده است. طبیعی است که در این شرایط از او یاد شود. پرسش کلیدی آن است که چرا کوروش برای ورود به آخرین قلمروِ فتح‌شده‌اش، این قدر درنگ کرد؟

شواهد و اسنادی هست که دلیل این کار را تا حدودی روشن می‌سازد.

نخستین چیزی که از درنگ کوروش برمی‌آید، آن است که تفسیر ما تا این‌جای کار درست بوده است! یعنی کوروش، به واقع، هنگام حمله به قلمرو بابل از پشتیبانی چشمگیر شهروندان بابل برخوردار بوده است و هنگام تسلیم بابل کاملاً بابت مشروعیت و پایگاه مردمی‌اش خاطرجمع بوده است. تأخیر کوروش در ورود به بابل اگر از دیدگاه تاریخ جنگ نگریسته شود خیلی غریب جلوه می‌کند. اگر به راستی شهرهای میان‌رودان در برابر او مقاومت کرده باشند و نبونید برای سازماندهی مقاومتی مردمی بت‌های شهرها را به بابل برده باشد و مردم اوپه به دلیل مقاومت شدیدشان قتل‌عام شده باشند، انتظار داریم کوروش هرچه سریع‌تر به شهرِ فتح‌شده برود و با تاج‌گذاری در بابل و اعدام شاه قبلی مقاومت‌های پراکنده‌ی باقی‌مانده را از میان بردارد و مشروعیت حکومت

خود را تثبیت کند.

تأخیر کوروش نشان می‌دهد که او از بابت شورش مردم و خیانت اوگبارو خاطرجمع بوده و پیروزی‌ای مستحکم و پایدار به دست آورده بوده و دل‌نگرانی‌ای بابت از دست رفتنش نداشته است. کوروش به این دلیل جرأت کرده دو هفته دیر به بابل وارد شود، اوگبارو را به جای خود گسیل کند و نبونید را زنده نگه دارد، که مطمئن بوده مردم بابل در این مدت بر او نمی‌شورند و سردارانش در این بین سرکشی نمی‌کنند. این هم دلیل دیگری است بر این که مردم این منطقه از ابتدا به او روی خوش نشان داده و نسبت به او وفادار بوده‌اند. کوروش حتا بعد از ورود به بابل هم نبونید را نکشت، بلکه بر اساس سنت نوظهوری که خود بنیان نهاده بود او را محترمانه به کرمان تبعید کرد تا در آن‌جا تا آخر عمر خویش به آسودگی زندگی کند. این که نبونیدِ سالخورده پس از هجده سال سلطنت بر بابل چنین خانه‌نشین شد و حتی یک گزارش هم از شورش هوادارانش در دست نیست، نشان می‌دهد که انتقال قدرت به کوروش با حمایت افکار عمومی صورت گرفته است.

با وجود این، تأخیر کوروش در ورود به بابل، با هر معیاری که سنجیده شود، کاری خطرناک است. ممکن بوده در این فاصله مردم بابل، که شاه خود را اسیرِ دستِ حاکمی گوتی می‌دیدند، شورش کنند و او را بار دیگر به تخت سلطنت باز گردانند. یا این که خودِ اوگبارو با در دست گرفتن کنترل پایتختِ بزرگ‌ترین پادشاهی بازمانده در خارج از قلمرو پارس‌ها، مدعی بنیادگذاری دودمان جدیدی در بابل شود. اما کوروش دو هفته‌ی سرنوشت‌ساز را در این میان گذراند، بی آن که شتابی برای ورود به بابل از خود نشان دهد.

در مورد دلایل درنگ کوروش چند نظریه وجود دارد. تقریباً تمام نویسندگان و تاریخ‌نویسان در این نکته توافق دارند که مقاومتی در برابر کوروش وجود نداشته و شاه پارسی در این مدت به جنگ سرگرم نبوده است.

ظاهراً با سقوط بابل، تمام شهرهای دیگر میان‌رودان هم به پارس‌ها پیوستند و نبردی که به شکل جسته و گریخته در حدود یک سال تداوم داشت پایان پذیرفته بود. چنان که از مدارک نِراب برمی‌آید، در این زمان سرزمین‌های دوردستی مانند آسورستان و عربستان بدون نبرد تسلیم کوروش شدند و به قلمرو شاهنشاهی‌اش پیوستند. بنابراین تأخیر کوروش دلایل نظامی نداشته است.

برخی از نویسندگان با پیروی از قول هرودوت فرض کرده‌اند که کوروش در این مدت به انجام فعالیت‌های عمرانی اشتغال داشته و طرح‌هایی برای آب‌رسانی به زمین‌های کشاورزی را اجرای می‌کرده است. این نظریه از آن‌جا شکل گرفته که هرودوت ادعا کرده کوروش پیش از ورود به بابل رود دیاله را، به خاطر این که اسب سفید محبوبش را غرق کرده بود، کیفر داد و آن را به ۳٦۰ شاخه تقسیم کرد. در این نکته که هرودوت و سایر یونانیان برنامه‌های عمرانی هخامنشیان را به صورت اموری فراطبیعی و ایزدگونه تفسیر می‌کرده‌اند شکی وجود ندارد و معلوم است که منظور هرودوت از ذکر این قصه هم اشاره به برنامه‌ای برای کندن آبراهه‌ها بوده است. با این همه، عجیب به نظر می‌رسد که کوروش، در شرایطی که آماده‌ی ورود به پایتخت باستانی میان‌رودان و بر عهده گرفتن نقش شاه بابل است، وقت خود را صرف کندن آبراهه کرده باشد.

در عین حال اشاره به آبراهه می‌تواند تا حدودی ماهیت سیاست کوروش هنگام رویارویی با بابلی‌ها را نشان دهد. در سال‌نامه‌ی *نبونید*، در بخشِ مربوط به ماه آدارو از سال شانزدهمِ حکومت وی که با تاریخ مورد نظر هرودوت تطبیق می‌کند، بخشی آسیب‌دیده و ناخوانا وجود دارد که در سال ۱۹٦۳ م. توسط خانم الیزابت فون

وویگت‌لاندر[481] به صورت «سپاهیان پارسی» خوانده شده است.[482] بنابراین، در همان زمانی که هرودوت به عملیات مهندسی کوروش در دیاله اشاره کرده، نبونید نیز نوشته که سپاهیان پارسی به انجام کاری بر ضد او مشغول بوده‌اند. این نکته را هم باید به یاد داشت که رود دیاله در نزدیکی شهر اوپِه (اوپیس) قرار دارد که چند ماه بعد حمله‌ی کوروش بدان به پیروزی برق‌آسایی انجامید.

آدامز در کتابِ *زمینِ پشت بغداد*[483]، شرح کاوش‌های باستان‌شناسانه‌اش را در کرانه‌ی رود دیاله و منطقه‌ی پیرامون بغداد گزارش کرده و نشان داده که در فاصله‌ی چند قرنی که بین دوران بابل میانه و عصر پادشاهی نبوپولسر قرار دارد، شرایط اقلیمی این منطقه دستخوش دگرگونی شده و اقتصاد کشاورزانه‌ی منطقه را مختل کرده است. کمی بعد، رود دجله مسیر خود را به سوی جنوب غربی تغییر داد و باعث شد زمین‌های کشاورزی در این منطقه بار دیگر احیا شوند. این بستر جدید دجله، درست در کنار جایی بود که بعدها شهر سلوکیه و تیسفون ساخته شد و اوپه‌ی باستانی هم در همان حدود و در کرانه‌ی شرقی دجله قرار داشته است. هم‌زمان با این تحول، هم شمار مراکز استقرار از ۳۳ به ۵۳ افزایش یافت و هم مساحت استقرارگاه‌ها از ۵۳ به ۷۵ هکتار توسعه یافت. این شکوفایی در دوران هخامنشی با همین شتاب ادامه یافت، به‌طوری که تا آخر عصر هخامنشی شمار استقرارگاه‌ها به ۵۷ و مساحت‌شان به صد هکتار رسیده بود. این بدان معناست که تراکم جمعیت و آبادی منطقه در دوران نزدیک به عصر هخامنشی و به خصوص در این دوران نسبت به دوران بابلیِ میانه حدوداً دو برابر شده

481. Elizabeth von Voigtlander
482. Cameron, 1974: 46.
483. Adams, 1965.

بود.[484]

حدسی که با این داده‌ها به ذهن متبادر می‌شود آن است که روایت هرودوت و اشاره‌ی نبونید به عملیاتی عمرانی اشاره داشته باشند که کوروش پیش از حمله به قلمرو بابل در نزدیکی شهر اوپه بدان دست یازیده است. با وجود این، آدامز در کتابش نوشته که روایت هرودوت به چنین عملیاتی اشاره نمی‌کرده و افسانه‌ای بیش نبوده است. استدلال او بر این مبناست که کوروش نمی‌توانسته شش ماه پیش از آغاز حمله به بابل اطمینان داشته باشد که این شهر را فتح خواهد کرد، و در آن شرایط تحمیل کردنِ چند ماه کار طاقت‌فرسا به سپاهیانش تصمیمی نابخردانه بوده است، چون به هر حال ممکن بود بابلی‌ها پیروز شوند و بار دیگر منطقه‌ی دیاله را در اختیار خود بگیرند و نتیجه‌ی کل تلاش‌های کوروش را در اختیار بگیرند.[485]

اما می‌توان فرض کرد که کوروش به خودِ این عملیات عمرانی هم‌چون ترفندی برای کسب مشروعیت و استیلا بر بابل استفاده کرده است. بعید نیست که در دوران نبونید، برخی از کارکردهای عمرانی‌ای که شاهان به طور سنتی به انجام می‌رسانده‌اند، توسط نبونیدِ سالخورده معطل مانده باشد. غیاب درازمدت او از شهر بابل و اجرا نکردنِ مراسم آکیتو ــ که ماهیتی کشاورزانه دارد ــ نشان می‌دهد که او با ریزه‌کاری‌های زندگی شهری در میان‌رودان بیگانه یا نسبت بدان بی‌توجه بوده است. این نکته را باید در نظر داشت که نبونید، با وجود جنگاور بودن‌اش، عضو یکی از قبایل کلدانی رمه‌دار بوده و به جز تعمیر معبد حران نشانه‌ای در دست نداریم که فعالیت‌های عمرانی‌اش را نشان دهد. یعنی هیچ بعید نیست که کوروش هنگام ورود به قلمرو نبونید، بر این نکته

484. Adams, 1965: 60-62.
485. Adams, 1965: 61-63.

انگشت گذاشته باشد و نا آباد بودنِ میان‌رودان و کوتاهی او در ساماندهی به نیروهای کارِ کشاورز را به عنوان عامل اصلیِ بی‌کفایتی او معرفی کرده باشد. این عامل البته در منابع رسمی با گفتمانی دینی بیان می‌شده و به صورت بی‌توجهی نبونید به مراسم دینی و خدایان حامی زندگی کشاورزانه تعبیر می‌شده است.

بعید نیست که کوروش پیش از ورود به جنگ، اصولاً با حفر آبراهه و ساماندهی نیروهای مردمی برای فعالیت‌های کشاورزانه پایگاه قدرت خویش را استوار کرده باشد. هم گزارش هرودوت و هم سال‌نامه‌ی *نبونید* نشان می‌دهند که او به واقع چنین کرده و این کار را در آغازگاه حمله‌اش به بابل انجام داده است. رود دیاله و آبگیرهایش می‌توانسته یکی از این مناطق بوده باشد. چون بعدتر که کوروش بابل را گرفت و خدایان تبعیدی شهرهای میان‌رودان را به شهرهای‌شان باز پس فرستاد، در میان این بت‌ها، خدایان شهرهای مِتورنو و اشنونَه نیز به وطن‌شان بازگشتند و این شهر در منطقه‌ی دیاله واقع شده بودند. بنابراین اگر فرض ما درباره‌ی ربودن بت‌های مناطق دوستدار کوروش درست باشد، این شاهد با فعالیت عمرانی کوروش در این ناحیه سازگاری می‌یابد.

کوروش خویشتن را هم‌چون نجات‌بخشی معرفی می‌کرده که برای رهاندن مردم بابل از ستم شاهی متعصب به دینی بیگانه پا پیش گذاشته است، و در ضمن در کردار خویش دعوی خود را اثبات می‌کرده است. چه بسا که او، هم‌زمان با ورود به قلمرو بابل، کار ساماندهی منابع آبی و بهبود فرآیندهای کشاورزی را نیز در شهرهایی که به او می‌پیوسته‌اند به انجام رسانده باشد و به این ترتیب نزد مردم بابل مشروعیت یافته باشد. آباد کردن زمین یکی از کارکردهای اصلی شاهان جهان باستان بوده و اتفاقاً جشن آکیتو که نبونید در اجرایش کوتاهی می‌کرده، مهم‌ترین مناسکی است که باروری زمین و تداوم زندگی کشاورزانه را تضمین می‌کند.

به این ترتیب، به احتمال زیاد این گزارش‌ها به حقیقتی اشاره می‌کنند و کوروش در یک سالی که با نبونید

می‌جنگیده، به طور هم‌زمان امور مربوط به زندگی کشاورزانه را نیز در قلمرویی که گرفته بود مدیریت می‌کرده است. بسیار بعید است که خودِ سربازان پارسی و ارتش کوروش این کارها را انجام داده باشند. اما بسیار محتمل است که مهندسان حاضر در سپاه او مدیریت نیروهای محلی را بر عهده گرفته باشند و این موضوع بعدها به صورت مشارکت مستقیم سربازان در کارِ آبادگرانه انعکاس یافته باشد.

اما باز هم این ماجرا درنگ کوروش برای ورود به بابل را توضیح نمی‌دهد. به احتمال زیاد، کوروش در اطراف اوپه و جاهای دیگر چنین سیاستی را پیش برده و به همین ترتیب هواداری و پشتیبانی مردم شهرهای میان‌رودان را به دست آورده است. اما ورودش به بابل حرکتی کلیدی بوده که درنگ در آن باید علتی مهم داشته باشد. کوروش می‌بایست دلیلی قانع‌کننده برای تأخیرش داشته باشد.

نخستین حدسی که در این مورد می‌توان زد، آن است که منتظر بوده تا زمان جشنی مهم فرا برسد و هم‌زمان با مراسم آن به بابل وارد شود و تاج‌گذاری کند. گفتیم که در سوم تشریتو جشنی مهم در بابل برگزار می‌شده که تا سه روز بعد ادامه می‌یافته است.[٤٨٦] اوگبارو در شانزدهم تشریتو وارد بابل شد و کوروش هفده روز بعد از دروازه‌های این شهر گذشت. به عبارت دیگر، کوروش دقیقاً بیست و هشت روز بعد از پایان جشنِ ماه تشریتو وارد بابل شده است. این را می‌دانیم که جشن ماه تشریتو از نظر عظمت و اهمیت شباهتی به جشن آکیتو داشته و این دو تقریباً همتای نوروز و مهرگان در دوران‌های بعدی بوده‌اند. در گاهشماری قمری بابلی، فاصله‌ی میان بیشتر مراسم دینی مهم یک ماه قمری است، و خودِ مراسم معمولاً هفت روز طول می‌کشند، و هفته در گاهشماری

486. Cohen, 1993: 451.

بابلی واحدی جاافتاده در دل یک ماه قمری بوده است. حدس جسورانه‌ای که می‌توان زد آن است که کوروش صبر کرده تا هم‌زمان با جشنی مهم به بابل وارد شود. این نکته به خصوص وقتی معنادارتر می‌شود که دریابیم ورود او به این شهر با اجرای مراسمی و جشنی همراه بوده است؛ جشنی که شاید در اصل ماهیتی دینی داشته و به خاطر ورود شاهِ پیروزمند ماهیتی سیاسی پیدا کرده است.

اگر چنین باشد، کوروش در روزهایی که درنگ کرده، در حال تدارک مراسمی بوده که می‌بایست هنگام ورودش به بابل اجرا شود، و اوگبارو کسی بوده که این وظیفه را در شهر بابل بر عهده داشته است. وقتی کیفیت ورود کوروش به بابل را در اسناد بازنگری کنیم، می‌بینیم به واقع در این‌جا با مراسمی سنجیده و از پیش طراحی‌شده روبه‌رو هستیم، و نه ورود ساده‌ی سرداری فاتح پیشاپیش سربازانش.

معتبرترین اسنادی که در وصف ورود کوروش به بابل داریم، دو متنِ رسمی هستند که در خودِ بابل و هم‌زمان با این رخداد نوشته شده‌اند. یکی سال‌نامه‌ی بابلی است که ماجرای ورود کوروش را چنین توصیف می‌کند: «در سومین روز ماه آراهسامنا، کورش به بابل وارد شد. ترکه‌های سبز در برابرش گسترده شد و دولت صلح بر شهر حاکم شد. کورش بر همه‌ی بابل درود فرستاد. فرمان‌روا اوگبارو، حاکمان دون‌پایه را منصوب کرد. از ماه کیسلیمو تا ماه آدّارو خدایان اکد، که نبونید وادارشان کرده بود به بابل بیایند، به شهرهای مقدس خویش بازگشتند».

گزارش دیگر را در بندهای پانزدهم تا نوزدهم استوانه‌ی حقوق بشر کوروش می‌خوانیم: «[مردوک] باعث شد تا [کوروش] به شهرش، بابل، برود. وادارش کرد جاده‌ی بابل را در پیش بگیرد و هم‌چون دوست و همراهی در کنارش بود. سربازان فراوانش، با شماری نامعلوم، هم‌چون آب‌های یک رودخانه، غرق در اسلحه به همراهش پیش رفتند. [مردوک] اجازه داد تا [کوروش] بدون نبرد و کشمکش به بابل وارد شود. او شهر بابل، این منطقه‌ی

فاجعه‌زده، را نجات داد. [مردوک] نبونید شاه را که از او نمی‌ترسید به دستان [کوروش] سپرد. همه‌ی مردم بابل، سومر و اکد، شاهزاده و حاکم، در برابر [کوروش] به خاک افتادند و پاهایش را بوسیدند. آنان از سلطنتش شادمان شدند و چهره‌های‌شان درخشان شد».

هر دو منبع بر این نکته تأکید دارند که کوروش با مردم بابل مهربانی کرد و با اجرای برنامه‌های عمرانی و ترمیم مسیرهای تجاری دل ایشان را به دست آورد. در ضمن در هر دو این اشاره به چشم می‌خورد که ورود کوروش به بابل با شکوه و جلال فراوان و نمایش قدرت سپاهیانش همراه بوده و مردم نیز مراسمی را برای استقبال از او برگزار کرده‌اند. منابع یونانی با آب و تاب بیشتری این بخش اخیر را شرح داده‌اند. هرودوت و کتسیاس به این نکته اشاره کرده‌اند که سربازان پارسی در کمال انضباط و شکوه و جلال وارد بابل شدند.

نویسندگان یونانی در مورد سربازانی که به راهبری کوروش در برابر مردم رژه می‌رفته‌اند ارقامی افسانه‌آمیز ذکر کرده‌اند و به ارقامی در حدود ٦٠ ـ٥٠ هزار نفر در هر رژه‌ی پارسیان اشاره کرده‌اند، که به نظر نادرست می‌نماید. چون شمار این عده برابر با بزرگ‌ترین ارتش‌هایی بوده که در زمان جنگ در جهانِ باستان بسیج می‌شده‌اند، و بعید است کوروش برای اجرای مراسمی در زمان صلح چنین نیرویی را سازمان دهد. با وجود این، مراسم ورود به بابل درست پس از جنگ برگزار شده و بی‌تردید کوروش در این زمان نیروهای زیادی را زیر فرمان خود داشته است. تمام منابع به زیاد بودنِ تعداد سربازان کوروش اشاره کرده‌اند و این می‌تواند نشانگر این باشد که کوروش هنگام ورود به بابل تعداد زیادی از ایشان را همراه داشته است.

حدس من آن است که کوروش این دو هفته را صرف سازماندهی مراسمی باشکوه و آموزش سربازانش کرده است. در این مدت نبونید، که گویا برای توطئه‌ای به بابل بازگشته بود، دستگیر شد و توسط اوگبارو زندانی شد.

پیش از آن، پسرش بعل‌شصر در نبردی کشته شده بود.

کوروش نخستین سرداری است که رژه رفتن سربازان در زمان صلح را بنیان نهاد و اصولاً مفهوم رژه، یعنی حرکت گروهی سربازان با ساز و برگ کامل برای نمایش قدرت نظامی و تأکید بر غرور ملی، نوآوری‌ای است که باید به نام کوروش ثبت شود. در تمام متن‌های باستانی، این نکته که کوروش رژه را ابداع کرد ذکر شده، و نخستین جایی که ارجاع معتبری به مراسمی شبیه به رژه می‌بینیم، آن روزی است که کوروش وارد بابل شد. ورود کوروش به بابل را همه‌ی متن‌های باستانی به شکلی مشابه ذکر کرده‌اند. این که کوروش در میان سربازانش با شکوه و جلالی بی‌مانند و به شکلی صلح‌آمیز وارد شد و مردم بابل شادمانه ورودش را خیرمقدم گفتند در تمام منابع عبری، یونانی، بابلی و پارسی به شکل یک‌سانی روایت شده است.

پیر بریان، با بازسازی توصیف نویسندگان باستانی از مراسم رژه‌ی کوروش، به این جمع‌بندی رسیده که یک رژه‌ی ارتش شاهنشاهی، که احتمالاً برای نخستین‌بار در زمان ورود به بابل به نمایش درآمد، چنین آرایشی داشته است: ابتدا چهار هزار نیزه‌دار پارسی حرکت می‌کردند و پشت سرشان شاه در ارابه‌ای دو چرخه پیش می‌آمد، که با اسبانی سپید کشیده می‌شد. دو هزار پیاده در هر طرف این ارابه حرکت می‌کردند و پشت سرش دو هزار سوارکار زره‌پوشِ سنگین‌اسلحه پیش می‌آمدند. آن‌گاه نوبت به ردیف‌های صد نفره‌ی سوارکارانی می‌رسید که در کل شمارشان به ده هزار تن بالغ می‌شد. این انبوه سواران با دو گروه پیاده‌ی ده هزار نفری دنبال می‌شدند. پس از آن‌ها گردونه‌سواران می‌آمدند و در آخر، سپاهیان استان‌های شاهنشاهی با لباس‌ها و سلاح‌های بومی خویش پیش می‌رفتند.

احتمالاً در همین زمان، هسته‌ی مرکزی نگهبانان شاه (گارد جاویدان) هم تشکیل شده است. این گروه از ده

هزار سرباز بسیار نخبه تشکیل می‌شد که در ابتدا محافظان شخصی کوروش بودند، اما بعدها توسط خودِ کوروش به صورت واحد رزمی مستقلی سازمان یافتند و برای خود نام و هویتی مستقل پیدا کردند. هزار تن از ایشان نیرومندترین سربازان ارتش ایران بودند که در ته نیزه‌های خود اناری زرین داشتند. انتهای نیزه‌ی نه هزار تنِ دیگر با یک نارنج از جنس نقره تزیین می‌شد.[٤٨٧]

کوروش بعد از فتح بابل دیگر به جنگ نرفت و گویا که به اهمیت این شهر به عنوان واپسین بخشِ بازمانده و فتح‌ناشده از قلمرو جغرافیایی ایران‌زمین آگاه بوده باشد. شاید به این دلیل بوده که درِ فتح این سرزمین و جلب دل‌های ساکنانش چنین دقتی به خرج داده و ورودش به این شهر را به سرمشقی برای همه‌ی فاتحان آینده بدل ساخته است. زمین بابل، واپسین بخشِ ایران‌زمین بود که فتح‌ناشده مانده بود و با پیوستن آن سرزمین به دولت پارس، برای نخستین بار کشورِ ایران به وجود آمد، هرچند در آن هنگام هنوز با این نام خوانده نمی‌شد و عنوانش بیشتر در متون دینی «ایران‌ویج» و در متون سیاسی «پارس» بود. کوروش با این کار، واحد سیاسی غول‌پیکری را پدید آورد که هسته‌ی مرکزی‌اش تا امروز هم‌چنان دوام آورده است و بارها و بارها زیر فشار حمله‌های نیروهای بیرونی درهم شکسته و بعد از تجزیه و فروپاشی دولت مرکزی، بار دیگر احیا شده و وحدت سیاسی و فرهنگی خویش را باز یافته است. جان‌سختیِ ایران‌زمین، در هر دو سطحِ فرهنگی و اجتماعی، میراثی است که از کوروش بزرگ برای مردم این سرزمین به جا مانده است. پایداری کشورِ ایران، یعنی واحد سیاسیِ در برگیرنده‌ی کل این سامان، و هویت ایرانی که «من»های زاده‌شده در فرهنگ این سرزمین را صورت‌بندی می‌کند، چندان نیرومند از

---

٤٨٧. هرودوت، کتاب هفتم، بند ٤١.

آب در آمد که تا بیست و پنج قرن بعد با فراز و نشیب فراوان دوام آورد و مدام پیچیده‌تر هم شد.

۷. کوروش پس از فتح بابل، چند کارِ مهم انجام داد که مهمترین‌اش آزادسازی تبعیدیان و بردگان شهر بود و به زودی بیشتر درباره‌اش خواهم نوشت. او بت‌های تبعیدشده به بابل را به معبدهای اصلی‌شان بازگرداند و معبدهای شهر را ترمیم کرد و به این ترتیب، مشروعیت خویش را تثبیت کرد. کوروش در نوروز ۵۳۷ پ.م. پسرش کمبوجیه را به عنوان شاه بابل برگزید. کمبوجیه در مراسمی، که طبق سنن بابلی ترتیب داده شده بود، شرکت کرد. او به جای رفتن به سیپار، به معبد نَبو در شرق بابل رفت و در آن‌جا مراسم مقدماتی را برای حضور در اساگیل به انجام رساند.[۴۸۸]

بر تخت نشستن کمبوجیه در بابل و حضورش در آن زمینه نشان می‌دهد که احتمالاً در جریان فتح این شهر نیز نقشی مهم بر عهده داشته است. از سوی دیگر، به احتمال زیاد واسطه‌ی پیوند میان کوروش و کاهنان بلندپایه‌ی بابلی نیز او بوده است. چون رفتارش از همان ابتدا به شاهی خودمختار و نیرومند می‌نماید که در مراسم و آیین‌ها دخل و تصرف می‌کند. یعنی کمبوجیه در زمان فتح بابل شاهزاده‌ای جوان نبوده که توسط پدرش به مقامی بلند منصوب شود. رفتار او به سرداری فاتح شبیه است که هم‌چون مردی پخته نقش شاهِ سرزمین گشوده‌شده را بر عهده می‌گیرد.

یک نشانه‌ی خودمداری و اقتدار کمبوجیه در لحظه‌ی آغازین بر تخت نشستن‌اش در بابل آن است که بر

488. George, 1993: 132.

خلاف شاهان باستانی بابل راضی نشد هنگام دریافت تاج از کاهن مردوک سلاح خود را کنار بگذارد و نسبت به او تواضع کند. این شانه خالی کردن احتمالاً به مراسمی مربوط می‌شده که طی آن شاه بابل می‌بایست در برابر بت مردوک زانو بزند و تاج و عصای خود را به کاهن اعظم بسپارد و بعد از آن که سیلی سختی از او خورد، خاکسارانه به گناهانش اعتراف کند و بعد بار دیگر نمادهای سلطنتی را برای یک سال دریافت کند.[۴۸۹]

کمبوجیه در جریان مراسم سلاح‌های خود را نگه داشت و این تقریباً بدان معناست که بخشِ یادشده را از آیین حذف کرده است. این که کمبوجیه این مراسم را به شکلِ مرسوم اجرا نکرده قابل تأمل است. این را می‌توان به مخالفت او با بت‌پرستی و گرایش زرتشتی‌اش حمل کرد، و یا به سادگی حرکتی سیاسی تفسیرش کرد و سر باز زدن از ایفای نقشی دانست‌اش که با شأن فاتحان بابل سازگاری نداشته است. با وجود این، او لباس مخصوص بابلیان را پوشید و دست بت مردوک را در دست گرفت[۴۹۰] و به این ترتیب، واپسین شاهِ قانونی بابل شد. بر بسیاری از لوحه‌های بابلی[۴۹۱] از این دوران تاریخ‌ها به صورت «سال اول کوروش، شاه سرزمین‌ها، و کمبوجیه، شاه بابل» ثبت شده است.[۴۹۲]

کوروش پس از یک سال پسرش را به مقام ولیعهدی کل شاهنشاهی برکشید و بابل از آن به بعد به یک استان شاهنشاهی تبدیل شد.[۴۹۳] برخی از تاریخ‌نویسان که زیر تأثیر آرای هرودوت به دنبال دلیلی برای ناشایست بودن

489. Fried, 2002: 386.
490. Black, 1981: 39-59.
491. BM 55089 [82-5-22, 1421], BM 67848 [82-9-18, 7846], BM 61307 [82-9-18, 1282].
492. Zawadzki, 1996: 171-183.
493. Gershevich, 1985.

کمبوجیه و دیوانه بودنش می‌گردند این ماجرا را هم‌چون عزلی مهم و برجسته تفسیر کرده‌اند. اما به نظر من دلیل برکناری کمبوجیه از سلطنت بابل ناشایستگی او نبوده، چون خودِ کوروش بی‌درنگ او را به مقام ولیعهدی خویش برمی‌کشد و تا پایان نیز از او در این مقام حمایت می‌کند. اگر به رخدادهای زندگی کمبوجیه و کارنامه‌ی سیاسی‌اش نیز بنگریم، می‌بینیم که انتخاب کوروش به درستی صورت گرفته بود. چون کمبوجیه پسری سزاوار تاج‌وتخت بزرگ هخامنشی از آب درآمد و، بر خلاف تبلیغات سیاسی آتنیان، دورانی کوتاه را با شایستگی فراوان حکومت کرد.

این پیش‌فرضِ مشهور اما نادرست که کمبوجیه دیوانه یا ناشایست بوده، باعث شده فهم روند گسترش شاهنشاهی هخامنشی گاه به شکلی تحریف‌شده و نادرست بازنموده شود. یعنی تلاش شده تا دستاورد نظامی بزرگ کمبوجیه که فتح مصر و قبرس و جزایر دریای اژه و سودان و لیبی در هشت سال بود، به نوعی نادیده انگاشته شود و این کامیابی به کوروش یا داریوش منسوب گردد. چنان که مثلاً گاه فتح کل استان‌های هخامنشیِ موجود در دوران داریوش را به کوروش نسبت داده‌اند.[٤٩٤] یا از سوی دیگر، مورخی مثل هرودوت نوشته که کوروش قصد گرفتن مصر را داشت[٤٩٥] و کسنوفون حتی نوشته که او چنین کرد![٤٩٦]

سیاست کوروش آشکارا توجهش به مصر را نشان می‌دهد. او قبایل هوادار دولت نوپای پارسی (مشهورتر از همه، یهودیان) را به سرزمین‌های حایل بین دو دولت کوچاند و از بذل پول و یاری رساندن در بازآرایی دین‌شان

---

٤٩٤. شالگونی و طاهرزاده بهزاد، ١٣٨٦: ٣٣.

٤٩٥. هرودوت، کتاب نخست، بند ١٥٤.

٤٩٦. کسنوفون، *کوروپدیا*، کتاب اول، ١، ٤ و کتاب هشتم، ٦، ٢٢_٢٠.

خودداری نکرد. به این ترتیب، مرزهای مصر را با نیروهایی هوادار ایران تقویت کرد. هم‌چنین آشکار است که فعالیت تبلیغی مغانش در درون مصر نیز هم‌چنان ادامه داشته است، چرا که داستان‌های مربوط به غاصب بودنِ فرعون آهموسه و بیدادگر بودنش از همان زمان در کتیبه‌ها و متون راه یافت و این یکی از علایم تبلیغات کوروش است که پیش از آن نیز با موفقیت در مورد نبونید بابلی به کار گرفته شده بود. این که کمبوجیه هنگام حمله به مصر با هواداری بخشی از مصریان روبه‌رو شد و دریاسالار مصری و متحدان یونانی مصر را در کنار خود یافت، تصادفی نبوده و نتیجه‌ی این تبلیغات محسوب می‌شده است. با وجود این، مصر و قلمرو زیر نفوذش (لیبی، سودان، قبرس و برخی از جزایر دریای اژه) در زمان کمبوجیه فتح شدند و کوروش در غلبه‌ی نظامی بر آنها نقشی نداشته است.

در واقع، چیرگی بر بابل واپسین تحرک نظامی مهم کوروش بود. برکشیده شدن کمبوجیه به مقام ولیعهدی و تبدیل شدن جانشینش به شهربان ــ و نه پادشاه ــ بابل، بیشتر نشانه‌ی از میان رفتن پادشاهی مستقل بابل و برقراری نظم جدیدی در کل شاهنشاهی است که در جریان آن تمام پادشاهی‌های مستقل قدیمی از میان برداشته شدند و به استانداری‌ها و شهربانی‌های هخامنشی دگردیسی یافتند. به این ترتیب، پادشاهی بابل، که در شکلی صوری تداوم یافته بود، از میان رفت و کل قلمرو ایران‌زمین به کشوری یگانه و دولتی یکتا تبدیل شد.

با وجود آن که به این ترتیب پادشاهی دیرینه و کهنسال بابل از میان می‌رفت، در وفاداری بابلی‌ها نسبت به کوروش و جانشینانش خدشه‌ای پدید نیامد و منطقه‌ی میان‌رودان، در کل دوران هخامنشی، نسبت به شاهان پارسی وفادار ماند. تاریخ‌های امروزینِ ما، انباشته از دیدگاه‌هایی هستند که مرجع‌شان گلچینی جهت‌دار از تعداد انگشت‌شماری از متن‌های یونانی کهن است که از سویی ساده‌لوحانه و از سوی دیگر مغرضانه نوشته شده‌اند. بر

مبنای این متن‌ها، استان بابل منطقه‌ای آشوب‌زده جلوه می‌کند که در هر فرصتی برای کسب استقلال و طغیان بر شاهان هخامنشی استفاده می‌کرده است. اما کافی است از توصیف‌های جاندار و رنگینِ هرودوت بگذریم و به ماهیّت عینی رخدادهایی، که هم او نیز گزارش کرده، نگاه کنیم تا دریابیم بابلیان در تمام دوران حاکمیت دو و نیم سده‌ای هخامنشیان تابعانی وفادار و پرشور برای‌شان بودند. تنها به عنوان یک مقایسه، بد نیست به رفتار بابلیان با هخامنشیان و آشوریان اشاره کنیم.

آشوریان، از ۷۳۱ تا ٦۲٦ پ.م. یعنی به مدت ۱۰۵ سال، ادعای سیطره بر بابل را داشتند. در این دوره دودمان ششم و هفتم شاهان آشوری در قالب دودمان دهم شاهان بابلی بر این منطقه حاکم بودند یا شاهانی دست‌نشانده را بر این قلمرو حاکم می‌کردند. آشوری‌ها مردمی بودند که از نظر نژادی، زبانی و دینی کاملاً همتای بابلیان شمرده می‌شدند. قلمرو جغرافیایی‌شان با بابل در هم تنیده و تاریخ‌شان با هم مشترک بود. شواهد نشان می‌دهد که آشوریان در شرایط صلح باج و خراج زیادی را از بابلیان طلب نمی‌کردند. شاهان‌شان ــ به استثنای سناخریبِ هراس‌انگیز ــ می‌کوشیدند تا محبت مردم بابل را جلب کنند و به جز چند استثنا به خود اجازه نمی‌دادند خود را شاه بابل بنامند، بلکه معمولاً شاهی دست‌نشانده از میان خود بابلیان را بر تخت این شهر می‌نشاندند. گذشته از سناخریب، آشوریان مراسم دینی بابلیان را بزرگ می‌داشتند و این شهر را به عنوان مرکزی دینی و مقدس به رسمیت می‌شناختند. با وجود این، بابلیان هرگز سیطره‌ی ایشان را نپذیرفتند، به طوری که حکومت آشور بر بابل تا پایان این دوره‌ی یک سده‌ای، امری سست و شکننده و گسسته بود که با نفوذ رو به رشد ایلامی‌ها و اتحاد شاهان این قلمرو با مردم بابل تهدید می‌شد. از همان ابتدای کار و چیرگی تدریجی آشور بر میان‌رودان، بابلیان برای رهایی از شرّ آشوری‌ها با ایلام متحد شدند و در ۱۰۵ سالِ یادشده، به طور متوسط، هر پنج سال یک بار

شورش کردند. در نهایت هم یکی از همین شورش‌ها بود که به استقلال بابل منتهی شد و تداوم اتحاد میان بابلی‌ها و مردم آن‌سوی زاگرس ـــ مادها و ایلامی‌ها ـــ بود که به عمر پادشاهی آشور پایان داد.

شورش‌های بابلیان، باعث شد تا رشته‌ای از جنگ‌های پردامنه میان آشور و بابل بروز کند که در تمام آن‌ها آشور پیروز می‌شد و به سرکوب شدید مردم ساکن این منطقه می‌پرداخت، اما بابلی‌ها بار دیگر شورش می‌کردند. در ذکر شدّت این سرکوب‌ها همین بس که سناخریب در ۷۰۰ پ.م. ۲۰۸ هزار نفر از مردم بابل را به سایر نقاط تبعید کرد و دوازده سال بعد شهر بابل را با خاک یکسان کرد، با وجود این، در ایستادگی مردم این منطقه خللی ایجاد نشد.

برای آن که تصویری از دامنه و بسامد مقاومت بابلیان در برابر حاکمان آشوری به دست آید، بد نیست مهم‌ترین جنگ‌های میان بابل و آشور را در این دوره فهرست کنیم:

ـ در ۷۲۹ پ.م. نبو موکین زر با تیگلت پیلسر سوم جنگید؛

ـ در ۷۲۱ پ.م. مردوک اپلی ایدینا (مردوک بلدان دوم) با شلمناصر پنجم، شاه آشور، جنگید؛

ـ در ۷۱۰ پ.م. مردوک بلدان با شروکین دوم آشوری جنگید؛

ـ در ۷۰۵ پ.م. مردوک بلدان شکست‌خورده بار دیگر قیام کرد و بابل، در هرج و مرج ناشی از مرگ شروکین، استقلال خود را باز یافت؛

ـ در ۷۰٤ پ.م. سناخریب مردوک بلدان را شکست داد و بابل را گرفت؛

ـ در ۷۰۳ پ.م. موشه‌زیب مردوک و مردوک بلدان شورش کردند و آشوری‌ها را راندند؛

ـ در ۷۰۰ پ.م. سناخریب باز بابل را گرفت و مردمش را به شدت قلع و قمع کرد؛

ـ در ٦۹۱ پ.م. باز بابلیان قیام کردند؛

ـ در ٦۸۸ پ.م. سناخریب بابل را گشود و آن را کاملاً ویران کرد؛

و در ٦٤۸ پ.م. شاهزاده‌ای آشوری که بر بابل حاکم بود به حمایت از مردم بابل و متحدان ایلامی‌شان برخاست و با برادرش آشوربانی‌پال جنگید؛

ـ پس از آن که آشور بانی‌پال مرد، بابل بار دیگر شورش کرد و این بار استقلالش را به طور کامل به دست آورد و در نابودی آشور شرکت کرد.

چنان که می‌بینید، در این دوره‌ی صد ساله بابلیان دست کم ده بار دست به شورش‌هایی چنان پردامنه زده‌اند که به جنگی منظم با سپاه آشور و راندن کامل ایشان از این قلمرو منتهی شده است.

حالا این نوع از سلطه را مقایسه کنید با حکومت هخامنشیان بر بابل که حدود ۲۳۰ سال به طول انجامید و در جریان آن مردم بابل به تعداد انگشتان یک دست شورش کردند. یکی از این شورش‌ها در زمان کمبوجیه رخ داد که کمتر از یک ماه طول کشید؛ بار دوم در زمان داریوش رخ داد و به سرعت سرکوب شد؛ بار سوم چند سال بعد در عهد زمام‌داری همین شاه بروز کرد و پیش از آن که مداخله‌ی پارسیان ضرورتی پیدا کند توسط خود مردم بابل فرو نشانده شد. به این معنی که اهالی شهر بابل رهبر شورش را دستگیر کرده و تحویل شاه پارس دادند. از

یک ناآرامی دیگر در دوران خشایارشا خبر داریم که به احتمال زیاد ماهیتی دینی داشته و به منع اجرای مراسم قربانی انسان برای بعل مولوک مربوط می‌شده است و شرحش را در کتاب *داریوش دادگر* آورده‌ام.[۴۹۷] به تعبیری، اگر شورش را به معنای خیزش عمومی و فراگیر مردم یک منطقه برای کسب استقلال در نظر بگیریم و مغلوبه شدنِ نبردی در میان مردم شورشی و قوای شاهنشاهی را نشانه‌اش بدانیم، در سراسر دو و نیم سده‌ی چیرگی هخامنشیان بر بابل، مردم این سرزمین تنها یک بار در ابتدای عصر داریوش یکم شورش کردند.

این در حالی است که پارسیانِ حاکم بر بابل زبان و نژاد و دینی متفاوت داشتند، بابل را به مرتبه‌ی یک استان فرو کاسته بودند و حتی با به رسمیت شناختن شاهی دست‌نشانده ظاهرِ مستقل بابل را هم حفظ نکرده بودند و خراجی به نسبت زیاد از این استان می‌گرفتند، که البته با خراج آشوری‌ها از کشورهای زیر سلطه‌شان اصلاً قابل‌مقایسه نبود. اما اگر ارقام ثبت‌شده در *تواریخ* هرودوت را جدی بگیریم، نسبت به سایر استان‌های شاهنشاهی و نسبت به باجی که آشوری‌ها از بابلی‌ها می‌طلبیدند به نسبت بالا بوده است. مقایسه‌ی این دو وضعیت، به روشنی نشان می‌دهد که مردم بابل هویت هخامنشی ـ پارسی را پذیرفته بودند و حکومت پارسیان با رضا و رغبت مردم این منطقه در این قلمرو نهادینه شده بود. بابلیان در تمام این دوران هویت تاریخی متمایز و بسیار کهنی داشتند که با ثروتی که از میزان خراج‌ها پیداست ترکیب شده بود و به نیروی نظامی محلی هم مجهز بودند. بنابراین، شورش نکردن مردمی که هر سه عاملِ ضروری برای استقلال ــ هویت، پول و ارتش ــ را دارند، تنها بدان معناست که حاکمیت هخامنشی‌ها را به سود خود می‌دانسته‌اند و از آن راضی بوده‌اند.

---

۴۹۷. وکیلی، ۱۳۹۰: ۵۷۹ـ۵۶۳.

گفتار پنجم: مرگ کوروش

در مورد پایان زندگی کوروش روایت‌های یک‌دستی وجود ندارد. تنها نکته‌ی روشن و قطعی در این مورد به زمان مرگ او مربوط می‌شود. زمان تقریبی مرگ کوروش را می‌توان بر مبنای کتیبه‌هایی تشخیص داد که به دوران او یا کمبوجیه به عنوان مرجع تاریخ اشاره می‌کنند. آخرین کتیبه‌هایی که در میان‌رودان کشف شده‌اند و تاریخ را از زمان تاجگذاری کوروش می‌شمارند عبارت‌اند از لوح بورسیپا (۱۲ سپتامبر/ حدود ۲۳ امرداد ۵۳۰ پ.م.) و کتیبه‌ی بابل (۱۲ سپتامبر/ ۲۱ شهریور ۵۳۰ پ.م.). اما یک لوح دیگر از کیش هم هست که به سالِ کوروش نوشته شده و تاریخ ۱۳ آذر (٤ دسامبر) را بر خود دارد، هر چند اعتبار و درست خوانده شدن‌اش جای تردید دارد. نخستین الواحی که به تاریخ سلطنت کمبوجیه نوشته شده‌اند، دو متن بابلی هستند که در ۹ شهریور (۳۱ اوت) و ۱۳ آذرماه (٤ دسامبر) ۵۳۰ پ.م. نوشته شده‌اند.[498] بر این مبنا می‌توان حدس زد که در اوایل شهریور ۵۳۰ پ.م. کوروش درگذشته[499] و پسر بزرگش به جای او بر تخت نشسته است.

اما درباره‌ی علت مرگ او روایت‌های متنوعی در دست است. کتسیاس می‌گوید که کوروش در نبرد با قبیله‌های درپیکی که در دره‌ی سند می‌زیستند کشته شد. او وقتی با درپیکی‌ها روبه‌رو شد که فوجی از فیل‌سواران‌شان به میان سوارکاران پارسی تاختند و ایشان را تار و مار کردند. به روایت کتسیاس، کوروش در این گیر و دار از اسب

---

498. Parker and Dubberstein, 1971.

٤۹۹. کورت این تاریخ را بین ۱۲ تا ۳۱ اوت ۵۳۰ پ.م. دانسته است (Kuhrt, 2007b: 176).

فرو افتاد و یک جنگ‌جوی هندی نیزه‌ای به رانش زد.[۵۰۰] اما در همین زمان شاه سکاها ـــ آمورگه (یعنی نامیرا) ـــ با بیست هزار سوارکار به یاری کوروش شتافت و او را از معرکه نجات داد. به روایت کتسیاس در این نبرد ده هزار تن از هر دو سو کشته شدند.

پس از سر رسیدن آمورگه، پارس‌ها و سکاها با هم متحد شدند و در نبردی که پس از آن درگرفت توانستند بر درپیکی‌ها چیره شوند. در این نبردِ دوم سی هزار تن از جبهه‌ی ایرانی‌ها و نود هزار تن از درپیکی‌ها به قتل رسیدند که شاه ایشان آمورایوس و سه پسرش هم در میان کشتگان بودند.[۵۰۱] کوروش پس از سه روز، در حالی که بزرگان کشور را نزد خود خوانده و اندرزشان داده و وصیت‌هایش را برای دو پسرش خوانده بود، از عفونت زخم رانش درگذشت.[۵۰۲] بروسوس بابلی هم داستانی مشابه را روایت کرده و معتقد است که کوروش در نبرد با قبیله‌های آریایی کوچ‌گردی که در مرزهای شرقی خوارزم می‌زیستند کشته شده است. اما او این قبیله‌ها را داهه‌ها می‌داند. این‌ها خویشاوندان همان مردمی بودند که اعقاب‌شان بعدها یونانیان را از ایران راندند و دودمان اشکانی را تأسیس کردند.

در این میان هرودوت، طبق معمول، رنگ‌آمیزترین و تخیلی‌ترین قصه را روایت کرده است. به روایت او، کوروش از ملکه‌ی ماساگت‌ها ـــ تومیریس ـــ خواستگاری کرد، اما ملکه که می‌دانست کوروش سودای تسلط بر قبیله‌اش را در سر دارد این پیشنهاد را رد کرد. در نتیجه کوروش تصمیم گرفت قلمرو او را تسخیر کند و در

---

۵۰۰. کتسیاس، کتاب ٦، بندهای ٦ـ١.

۵۰۱. کتسیاس، کتاب ٧، بندهای ٤ـ١.

۵۰۲. کتسیاس، کتاب ٨، بند ٦.

رأس لشگری به سرزمین‌های آن سوی سیردریا تاخت که قلمرو ماساگت‌ها محسوب می‌شد.

درباره‌ی ماساگت‌ها این را می‌دانیم که یکی از قبایل نیرومند وابسته به سکاها بوده‌اند و نام‌شان (ماسی‌گاتَه) یعنی ماهی‌خوار و بخش نخست آن همان ماهیِ پارسی است. نام این ملکه نیز در سال‌های اخیر دستاویز تحریف‌های عجیب و غریب قوم‌گرایان شده است و آن را با کلمه‌ی تیمور، که برای نخستین بار پنج قرن بعد از این تاریخ در منابع چینی نمودار می‌شود و اسم مرد هم هست، برابر دانسته‌اند. درباره‌ی ایرانی بودن ماساگت‌ها چون و چرایی وجود ندارد و این امر مورد توافق همه‌ی مورخان جدی است.[۵۰۳] تا جایی که از نام یونانی‌شده‌ی تومیریس برمی‌آید، با توجه به تبار سکاییِ اسم، بی‌شک نامی ایرانی است و بخش نخست آن به احتمال زیاد باید همان تَهم به معنای نیرومند باشد. بر همین مبنا آلتهایم نام او را به صورت «تهم‌رَییش» بازسازی کرده است.[۵۰۴]



نقاشی‌ای از بریدن سر کوروش، بر پایه‌ی نوشته‌ی هرودوت

503. Karasulas, 2004: 7; Wilcox, 1986: 9; Gershevitch, 1985, Vol.2: 48.
504. Altheim und Stiehl, 1970: 127-128.

تومیریس شخصیتی نامدار بوده و افسانه‌های زیادی درباره‌اش بر سر زبان‌ها بوده است، به شکلی که قرن‌ها بعد از دوران کوروش در منابع یونانی و رومی بارها نامش را می‌بینیم. استرابو، کاسیودوروس، پولیانوس، اوروسیوس و یوستینوس از او یاد کرده‌اند[۵۰۵] و یوردانِس[۵۰۶] در کتاب *خاستگاه و کردارهای گُت‌ها* (De origine actibusque Getarum) درباره‌ی او داد سخن داده است. به روایت هرودوت، کوروش در نبرد با ماساگت‌ها که توسط پسر ملکه رهبری می‌شدند از حیله‌ای استفاده کرد و خیمه و خرگاه گران‌بهایی بر پا نمود و خوان‌های بسیار با شراب و غذاهای فراوان در آن آراست و نگهبانان اندکی را بر آن گماشت و خود با سپاهیانش در گوشه‌ای کمین کرد.

پسر تومیریس که اسپارگاپس نامیده می‌شد، با سواران ماساگت بر این اُردو تاخت و غنایم بسیار به چنگ آورد و به همراه سربازانش به خورد و نوش پرداخت و مست شد. آن‌گاه کوروش حمله کرد و ایشان را شکست داد و شمار زیادی از ایشان را اسیر کرد. اسپارگاپس که در این بین محاصره شده بود، با وجود این که کوروش دستور داده بود کسی صدمه‌ای به او نزند، از شدت شرم با خنجر خود را کشت. به این ترتیب، تومیریس کینه‌ی کوروش را به دل گرفت و در نبردی سپاهش را شکست داد. در این نبرد کوروش کشته شد و جسدش به دست ماساگت‌ها افتاد. پس ملکه دستور داد سرش را ببرند و در تشتی پر از خون بیندازند و خطاب به او گفت: «چنان که قول داده بودم، خونی را که سهم توست به تو داده‌ام!»[۵۰۷]. هرودوت بی‌درنگ پس از شرح این داستان قید کرده که در

---

505. Orosius, Historiae adversus paganos II.7; Justtinus, Epitome Historiarum philippicarum Pompei Trogi I.8.
506. Jordanes

۵۰۷. هرودوت، کتاب نخست، بندهای ۲۱۵ـ۲۰۵.

مورد مرگ کوروش داستان‌های زیادی وجود دارد، اما می‌گوید «این قصه‌ای که من در ذهن دارم، ارزشمندترین است، برای آن که باور شود!»[508].



تومیریس ملکه‌ی ماساگت‌ها،

اثر کاستاینو[509] ، قرن پانزدهم میلادی

در میان این روایت‌ها، چند نکته‌ی مشترک وجود دارد. داستان بروسوس و کتسیاس، که هر دو ساکن قلمرو هخامنشی و از نویسندگان دیوانی پارس‌ها بودند، شباهت‌های زیادی با هم دارد. آشکار است که در قلمرو ایران، روایت رسمی و جاافتاده‌ای در مورد چگونگی مرگ بنیادگذار دودمان هخامنشی وجود داشته است. این روایت، آخرین روزهای زندگی کوروش را در شرایطی تجسم می‌کرده که با قبیله‌های کوچ‌گرد و مهاجمِ فراسوی مرزهای ایران‌زمین می‌جنگد و در نهایت توسط همین مردم کشته می‌شود. روایت هرودوت به رونوشتی تخیلی و رنگارنگ

---

۵۰۸. هرودوت، کتاب نخست، بند ۲۱٤.

509. Castagno

از همین روایت شباهت دارد که طنینی ضد ایرانی هم یافته باشد.

داستان مرگ کوروش در *تواریخ* را بیشتر مورخان معاصر بدون بحث نقادانه پذیرفته و تکرار کرده‌اند.[۵۱۰] در ایران‌زمین هم، سنت رسمی تاریخی همین برداشت در مورد مرگ کوروش را حفظ کرده است چنان که میبدی در تفسیر قرآنش داستانی را نقل کرده که همتا بودنِ کوروش و ذوالقرنین را در قرآن را تأیید می‌کند. طبق این داستان، ذوالقرنین برای فتح جهان به سوی بلاد مغرب لشگر کشید و به زنی که پادشاه این سرزمین بود گفت که تسلیم شود. آن زن نپذیرفت. کوروش عارش آمد که با او بجنگد و مانده بود که چه کند، تا آن که ملکه‌ی مغرب او را به مهمانی دعوت کرد و به جای غذا بر سر سفره مروارید و گوهرهای گرانبها گذاشت و به این ترتیب به شاه جهانگیر اندرز داد که آز خود را کم کند، چون زر و گوهر را نمی‌توان خورد![۵۱۱] این روایت به روشنی از داستان درگیری کوروش و ملکه‌ی ماساگت‌ها و نیرنگ کوروش مربوط می‌شود که با برگزاری مهمانی‌ای پسر آن ملکه را شکست داد.

روایت هرودوت به ظاهر برداشتی آزاد از همین نسخه‌ی رسمی است ــ که با تخیلِ شکوفای هرودوت و گرایش‌های ضد ایرانی آتنی‌هایی که برای نوشتن تاریخش به او پول می‌داده‌اند ترکیب شده است. بد نیست برای دریافتنِ حقیقتِ مرگ کوروش، این روایت‌ها را کمی نقادانه‌تر وارسی کنیم. کار را با داستان هرودوت آغاز می‌کنیم که سست‌تر از سایر روایت‌هاست.

---

510. Beckwith, 2009: 63.

۵۱۱. میبدی، ۱۳۸۲ (ج. ٤): ۳۷۱.

داستان هرودوت، گذشته از دلالت‌های ضدایرانی روشنش، به چند دلیل نادرست می‌نماید. نخست آن که کوروش به گواهی تمام تاریخ‌نویسان، از جمله هرودوت، در زمانِ مرگ هفتاد سال داشته است. این که او در حدود هفتاد سالگی از ملکه‌ای بیگانه خواستگاری کرده باشد، عجیب می‌نماید. اگر هم هدف تسخیر قلمروی سیاسی و متحد کردن دو خاندان سلطنتی پارس‌ها و ماساگت‌ها باشد، باز انتظار می‌رود یکی از پسران کوروش از ملکه‌ی سکا خواستگاری کند، و نه خودش. علاوه بر این، غریب می‌نماید که این پیرمرد هفتاد ساله که جهان را فتح کرده و سال‌ها بر کل آن فرمان رانده است تازه پس از وقفه‌ای نه ساله بار دیگر برای تسخیر سرزمین‌هایی جدید حرکت کند و تصمیم بگیرد ماجراجویی‌های دوران جوانی را تکرار نماید. گذشته از این، قصه‌ی بریده شدن سر کوروش و جملات قصار ملکه‌ی ماساگت‌ها هم به نظر نادرست می‌نماید. چون می‌دانیم که پیکر مومیایی‌شده‌ی کوروش در پاسارگاد مدفون بوده و بنابر این در خاک ایران مرده است و جسدش در سرزمینی دوردست به دست قبایلی دشمن مثله نشده است.

با یک نگاه به برنامه‌ی جهان‌گشایی هخامنشیان، می‌توان دید که نبردهای این شاهان همواره در مرزهای کشورشان و با قبیله‌های کوچ‌گردی بوده است که به دزدی و غارت شهرهای مرزی ایران‌زمین روی می‌آوردند. حتا جنگ‌های دوران خشایارشا با یونانیان را هم باید در همین چارچوب دید. یعنی یونانیان هم مانند قبیله‌های کوچ‌گرد سکای دوران داریوش یا ماساگت‌های عصر کوروش، مردمی فقیر، حاشیه‌نشین و غارتگر بودند که هر از چند گاهی به مرزهای پارس حمله می‌کردند و منظماً توسط قوای شاهنشاهی پس زده می‌شدند. برنامه‌ی جهان‌گشایی هخامنشیان، تسخیر سرزمین‌های این قبیله‌های کوچ‌گرد نبوده است. در واقع، تسخیر سرزمین‌هایی که از مراتعی گسترده و قبایلی متحرک انباشته شده است ارزش چندانی برای یک شاهنشاهی ثروتمندِ مبتنی بر

کشاورزی و تجارت ندارد، مگر آن که اهداف امنیتی از آن مور نظر باشد، و جالب است که در تمام تاریخ دو و نیم سده‌ای هخامنشیان تمام گزارش‌های موجود درباره‌ی لشگرکشی شاهان به فراسوی مرزهای مردم شهرنشین و کشاورز جنبه‌ی تنبیهی یا پیش‌گیرانه داشته است.

بنابراین کوروش در زمان مورد نظر، نمی‌توانسته به سرزمین ماساگت‌ها چشم طمع دوخته باشد. به این دلیل که پیر بوده، و سرزمین ماساگت‌ها ارزشی برای شاهنشاهی نداشته، و کار نیمه‌تمامی در همان زمان وجود داشته که کوروش برایش زمینه‌چینی بسیاری کرده بوده، و آن فتح مصر بوده است. کوروش اگر تصمیم می‌گرفت قلمرو شاهی‌اش را گسترش دهد، قاعدتاً می‌بایست به سمت مصر حرکت کند. چرا که مدت ده سال برای فتح آن‌جا مقدمه چیده بود و در آن تاریخ تازه این برنامه‌ها به بار نشسته بود. چنان که پنج سال بعد، وقتی پسرش کمبوجیه به سمت مصر حرکت کرد، این تنها بخشِ بازمانده از قلمرو نویسای میانی را به سادگی و با رضایت ساکنانش فتح نمود. فتح مصر مهم‌تر، افتخارآمیزتر و ساده‌تر از فتح سرزمین ماساگت‌ها بوده است. از این رو، روایت هرودوت در این مورد، که حرکت کوروش با هدف کشورگشایی انجام گرفته، نادرست می‌نماید.

بقیه‌ی داستان، مانند کمینِ مبتکرانه‌ی کوروش، کشته شدن اسپارگاپس، بریده شدن سر کوروش، محتوای گفتگوهای شخصیت‌های برجسته با هم و مواردی شبیه به این هم بیشتر محصول هنر قصه‌پردازی هرودوت هستند تا واقعیت‌هایی تاریخی. چون حتی اگر چنین حوادثی هم رخ می‌داده‌اند، هرودوت نمی‌توانسته چند سده بعد و در گوشه‌ی پرتی از شاهنشاهی هخامنشی از آن‌ها خبردار شود. بی‌تردید نسخه‌ی رسمی و روایت مرسومی که پارس‌ها از مرگ کوروش در دست داشته‌اند، محتوایی چنین توهین‌آمیز نداشته است. پس هرودوت این قصه را از پارسیان نشنیده است. با توجه به بقیه‌ی چیزهایی که هرودوت نوشته، می‌توان اطمینان داشت که هرودوت

داستانی را، که روایت رسمی شاهنشاهی پارس نبوده، از خودش ابداع کرده است.

اگر به راستی در پایان دوران سلطنت کوروش جنگی میان پارس‌ها و ماساگت‌ها درگرفته باشد، جنگی تدافعی بوده است نه تهاجمی. قبیله‌های رمه‌دار ایرانی‌زبان مانند تمام قبیله‌های کوچ‌گرد دیگر همواره ایران‌زمین را تهدید می‌کرده‌اند، به شهرهای مرزی هجوم می‌برده‌اند و اموال ساکنان‌شان را غارت می‌کرده‌اند. ماساگت‌ها، درپیکی‌ها و داهه‌ها هم بخشی از همین قبیله‌ها بوده‌اند. بنابراین چنین می‌نماید که نبردی که این نویسندگان به آن اشاره کرده‌اند، از رده‌ی ایلغارهای مرسوم قبیله‌های کوچ‌گرد و مقابله‌ی ارتش شاهنشاهی با ایشان بوده باشد.

این که کوروش خود این نبرد را رهبری کرده باشد، بعید به نظر می‌رسد. چون او در این زمان هفتاد سال سن داشته و دو پسر نیرومند و جنگاور هم داشته که می‌توانسته‌اند در شرایط بحرانی رهبری ارتش وی را بر عهده بگیرند. این حقیقت که قبیله‌های یادشده پس از مرگ کوروش مزاحمتی برای شاهنشاهی ایجاد نکردند و در سال‌های نخستینِ سلطنت کمبوجیه نامی از آن‌ها نمی‌شنویم، نشانگر آن است که حمله‌شان ــ اگر به راستی صورت گرفته باشد ــ خیلی پردامنه نبوده و به سادگی در همان زمان کوروش دفع شده است. شاید روایت کتسیاس، که قبیله‌های سکا را متحد پارس‌ها می‌داند، درست بوده باشد و کوروش توانسته با برانگیختن قبیله‌های سکا و با دست ایشان هجوم قبیله‌های یادشده را دفع کند. خودِ این حقیقت که نام قبیله‌ی مهاجم به اشکال گوناگون ثبت شده نشان می‌دهد که ایغار یادشده پدیده‌ی مهم و به یاد ماندنی‌ای نبوده است.

با این ترتیب، در مورد ماجرای مرگ کوروش چند حدس می‌توان زد. نخست آن که فکر نمی‌کنم نبرد پارس‌ها با قبیله‌ی کوچ‌گرد یادشده، تهاجمی بوده باشد. بیشتر به نظر می‌رسد هجومی از سوی این قبیله صورت گرفته، و پارس‌ها در صدد راندن یا تنبیه ایشان برآمده باشند. این که ارتش ایران از سیردریا عبور کند و در سرزمین‌های

فراسوی ایران‌زمین به نبرد با قبیله‌های رمه‌دار بپردازد بعید نیست، اما آن را باید از رده‌ی نبردهای تنبیهی و پیش‌گیرانه‌ای دانست که در برابر قبیله‌های مهاجم انجام می‌شده است، نه جنگی که هدفش تسخیر سرزمین این قبیله‌ها باشد.

دوم آن که بسیار تردید دارم خودِ کوروش در آخرین سال زندگی طولانی‌اش به جنگ این قبیله‌ها رفته باشد. چنین نبردی می‌توانسته به سادگی توسط یکی از سرداران ایرانی یا در پردامنه‌ترین شکلش توسط ولیعهد یا پسر کوچک شاه رهبری شود. بیشتر به نظر می‌رسد داستان حضور کوروش در میدان نبرد نسخه‌ی رسمی روایت مرگ کوروش باشد که پارس‌ها آن را پذیرفته و پراکنده کرده بودند. چون چارچوب سلطنتی هخامنشیان وارث سنت کهنی در ایلام و میان‌رودان بود که شاه را هم‌چون ابرپهلوانی برگزیده تجسم می‌کرد. احتمالاً مرگ در بستر برای چنین موجودی شرم‌آور و پست تلقی می‌شده است.

جالب آن است که در میان روایت‌های باستانی، کهن‌ترین نویسنده‌ی یونانی‌ای که کتابی مستقل را به کوروش اختصاص داده، یعنی کسنوفون، مرگ کوروش را در اثر سال‌خوردگی و در بستر عنوان می‌کند. از دید او، کوروش در هفتاد سالگی در بستر درگذشت. این روایت با توجه به نقل قول‌های فراوانی که در مورد وصیت کوروش در بستر مرگ وجود داشته، معقول می‌نماید. به ویژه که پس از مرگ کوروش کار انتقال سلطنت به کمبوجیه با سرعت و آرامش انجام می‌پذیرد، و گویی اشراف پارسی انتظار درگذشت او را داشته‌اند و در زمان حیات او ــ شاید به خاطر وصیت او ــ در مورد جانشینی کمبوجیه توجیه شده بودند. این نکته که جسد سالم و مومیایی‌شده‌ی کوروش در پاسارگاد بوده و تا زمان اسکندر هم در آن‌جا وجود داشته، با این تفسیر هم‌خوانی بیشتری دارد.

آرامگاه کوروش احتمالاً همان بنای سنگی پلکانی‌ای است که تا به امروز در میانه‌ی دشت پاسارگاد بر پا

ایستاده است. این منطقه در روزگاران گذشته شهری پرجمعیت بود و پردیس مشهوری داشت که توسط مهاجمان یونانی و عرب بارها ویران شد. آرامگاه پنج طبقه دارد که از پله‌هایی سنگی درست شده و بقایای آن هنوز باقی است. این بنا، که به عنوان آرامگاه حاکم جهان فروتنانه و کوچک به نظر می‌رسد، در بالاترین نقطه‌ی خود به اتاقی منتهی می‌شود که پیکر کوروش را در خود جای می‌داده است. ابعاد این اتاق ۲/۱ × ۳/۸ × ۲/۳ متر است و با شیروانی سنگی‌ای پوشانده شده که تاریخ‌نویسان غربی شادمانه آن را وام‌گیری‌ای از ایونیه و مردم یونانی می‌دانند. در حالی که چنین شیوه‌ای از سقف‌سازی در آن دوران در کل بخش‌های شمالی ایران‌زمین، آذربایجان و آناتولی رواج داشته است، و احتمالاً از مجرای قوم‌های ایرانی ــ احتمالاً مادها ــ به بنای پاسارگاد راه یافته است. در آن دوران خانه‌ی بخش عمده‌ی جمعیت یونانی‌زبان اصولاً سقفی نداشته که بخواهد شیروانی یا تخت باشد. بخش عمده‌ی این مردم در آن زمان در کلبه‌هایی پوشالی و ناپایدار می‌زیستند.[۵۱۲]



آرامگاه کورش بزرگ در پاسارگاد

---

۵۱۲. وکیلی، ۱۳۸۹: ۴۸۳ـ۴۴۹.

بخش چهارم: کوروش ورجاوند

گفتار نخست: کوروش و زرتشت

۱. در میان پادشاهان جهان باستان، نام هیچ کس قدر کوروش با متون مقدس ادیان گوناگون گره نخورده، و با وجود این، درباره‌ی باورهای دینی هیچ کس به قدر کوروش ابهام وجود ندارد. درباره‌ی دین کوروش و این که خودش به چه نظامی از تقدس باور داشته، چیز زیادی نمی‌توان گفت. این را می‌دانیم که در میان پارس ها و به خصوص مادهای آن دوران اسم هایی با طنین زرتشتی رواج داشته است و کوروش هم نام دخترانش (هوتئوسَه و ارتَه‌ستونَه) را در چارچوبی زرتشتی برگزیده است. با وجود این، در هیچ یک از آثار منسوب به او از اهورامزدا یا زرتشت نامی نمی‌شنویم و احترامی که برای خدایان تمام اقوام قایل بوده، با آنچه از یکتاپرستی راست‌کیشانه‌ی گاهانی سراغ داریم، ناهمخوان است. هرچند در واقع تعصب و غیرت درباره‌ی یک ایزد و احساس خشم و غیریت درباره‌ی ایزدان دیگر فرآورده‌ی اجتماعی دیرآیندتری است و در دین زرتشتی هم در قرن چهارم میلادی و در واکنش به تعصبِ مشابهِ مسیحیان بروز می‌کند.

بسیاری از تصویرهای رایج از کوروش، او را هم‌چون شاهی یکتاپرست و دین‌دار مجسم می‌کنند که احتمالاً به زرتشت و زرتشتیان تعلق خاطر داشته است و به دلیلِ همین شباهت آرای زرتشتیان و یهودیان ایشان را آزاد کرد تا به اورشلیم بروند و معبد خویش را برای یهوه بازسازی کنند. این تصویر زیر تأثیر گرایش‌هایی اجتماعی

و تاریخی شکل گرفته است که از زمان‌هایی بسیار دور، از عصر خودِ کوروش که ادیان چندخدایی در جهان رایج بود، آغاز شده‌اند و به دنبال فراگیر شدن یکتاپرستی، اسطوره‌های مشروعیت‌بخش به یکتاپرستی ــ از جمله ماجرای کوروشِ دین‌دار ــ را هم تکثیر کرده‌اند.

امروز، با توجه به دو و نیم هزاره تبلیغ دینی درباره‌ی ایمان و دین‌داری کوروش، بازشناسی عقاید و باورهای راستین او دشوار است. با وجود این، برای دست یازیدن به چنین هدفی چند منبع اصلی داریم که پرداختن به آن‌ها برای‌مان راهگشا خواهد بود. بخشی از این منابع زرتشتی و بخشی دیگر یهودی هستند و هر دو نیز به نوعی ارتباط میان کوروش و دین یادشده استناد می‌کنند.

از نظر سطح انتزاع و پیچیدگی مهم‌ترین دینی که در زمان کوروش وجود داشت، آیین زرتشتی بود. این آیین، در آن زمان یکی از چندین و چند دینِ موجود در ایران‌زمین بود. اما پس از آن با سرعت رشد کرد و تا سه دهه بعد، آن‌قدر با نفوذ شد که داریوش در کتیبه‌ی بیستون به طور رسمی از خدای زرتشتیان به عنوان حامی شاهنشاه ایران یاد کرد. چنین موقعیتی برای یک دین در آن زمان بسیار ممتاز تلقی می‌شد، چون هخامنشیان تمام سرزمین‌های نویسای قلمرو میانی را در زیر حلقه‌ی فرمان خود داشتند و برکشیده شدن خدایی تا مرتبه‌ی ایزدِ حامی این شاهنشاهان نشانگر جایگاه مرکزی و موقعیت برتر دین مربوط بدان است. آشکار است که در این میان، به واقع، آرمان‌های زرتشتی نیز در تدوین و صورت‌بندی برنامه‌های فراگیر هخامنشیان و رسالتی که برای خود به عنوان نظم‌دهندگان به گیتی قائل بوده‌اند تأثیر داشته است.[۵۱۳] در هر حال روند زرتشتی شدن تدریجی ایران‌زمین

513. Ruhi, 1969.

تا دو سده بعد هم‌چنان ادامه یافت تا آن‌که در زمان اشکانیان در این سرزمین پهناور، که زادگاه ادیانی بسیار بوده و هست، زرتشتیان از نظر شمار بر پیروان سایر ادیان برتری یافتند.

زرتشتی‌گری به چند دلیل اهمیت دارد. نخست آن که نخستین دین یکتاپرستِ جهانی است که موفق بود. دو تجربه‌ی دیگری که تقریباً هم‌زمان با آن در این زمینه صورت گرفتند به شکست انجامیدند. آیین آتون که نخستین دین یکتاپرستانه‌ی جهان است و در ۱۳۷۰ پ.م. توسط فرعون مصر تبلیغ می‌شد پس از مرگ وی از یادها رفت و دین یهود، که ساختار یکتاپرستانه‌اش متأثر از آیین آتون بود، تقریباً هم‌زمان با زرتشتی‌گری تأسیس شد اما خیلی زود با آیین‌های بت‌پرستانه‌ی فنیقیه و فلسطین ترکیب شد، و چه بسا اگر کوروشی نمی‌آمد و دولت هخامنشی‌ای تأسیس نمی‌شد، آن هم در تبعیدگاه بابلی‌اش فرو می‌مرد.

دوم این که آیین زرتشت نخستین دینی است که به مقام پشتوانه‌ی نظری یک دستگاه سیاسی سنجیده و پرداخته‌شده برکشیده شد. بذرهای این آمیختگیِ دین و سیاست در زندگی‌نامه‌ی زرتشت و متن‌های اوستایی به روشنی دیده می‌شود. اما چنین می‌نماید که معمار این جنبه از زرتشتی‌گری در سیاست رسمی ایران داریوش بزرگ بوده باشد. کام‌یابی او در این زمینه چندان بزرگ بود که سیاستش در تمام دوران هخامنشی و بعدها در دوران ساسانی با شدت تعقیب شد و بعدها توسط دولت روم در مورد مسیحیت، دولت اموی و عباسی در مورد اسلام، و دولت صفوی در مورد شیعی‌گری مورد اقتباس قرار گرفت.

سوم این که دین زرتشتی سرچشمه‌ای است که چارچوب مفهومی بخش مهمی از الاهیات مرسومِ امروز دنیا برای نخستین بار توسط آن معرفی شده است. مفاهیمی مانند رستاخیز، داوری روز واپسین، ظهور ناجی در آخرالزمان، وجود شیطان، جهنم و بهشت، آزمون نهایی روز واپسین (عبور از پل چینوت) و سلسله‌مراتب

تشکیل‌شده از یک خدای یگانه و مجموعه‌ای از فرشتگان، به همراه یک دستگاه اخلاقی فراگیر و جهان‌شمول، برای نخستین بار در این دین با هم ترکیب شدند. دین زرتشتی، از سوی دیگر، نخستین دین اخلاقی هم هست. یعنی اولین دینی است که خدای آن از انجام کارهای بد تطهیر شده و فقط نیکی می‌کند. در این مبنا، دین زرتشت آیینی بسیار مهم و کلیدی است که وارسی آن برای فهم تاریخ ایران‌زمین و کل تاریخ فرهنگ در قلمرو میانی ضرورت دارد.

کهن‌ترین متن زرتشتی موجود *گاهان* است. این متن هم از چند نظر اهمیت دارد. نخست آن که قدیمی‌ترین شعر به جا مانده از زبان‌های ایرانی است. دیگر آن که تنها متنی است که احتمالاً توسط خودِ زرتشت سروده شده است، و سوم آن که در آن اشاره‌هایی بسیار روشن به عناصر اصلی زرتشتی‌گری، که بعدها توسط دیگر دین‌ها وام‌گیری شدند، وجود دارد. به عنوان مثال یکتاپرستی، وجود اهریمن، سیاسی بودنِ دین، ظهور ناجی، جهنم و بهشت، و داوری روز واپسین در *گاهان* در هماهنگی و انسجامی چشمگیر دیده می‌شوند و نشان می‌دهند که چارچوب عمومی دین زرتشتی به راستی توسط یک نفر بنیاد نهاده شده است.

نزدیک‌ترین تاریخی که برای سروده شدن *گاهان* پیشنهاد شده اواخر سده‌ی هفتم پ.م. است. به روایت بیرونی[٥١٤]، خودِ زرتشتیان معتقد بوده‌اند که زرتشت ۲۵۸ سال پیش از حمله‌ی اسکندر گجسته به ایران برانگیخته شد ـــ که با ۵۸۸ پ.م. برابر می‌شود. این سالی است که گشتاسپ دین زرتشت را پذیرفت، و بنا بر همان روایت‌ها، زرتشت در این زمان چهل سال داشته است. بنابراین، متن‌های کلاسیک تاریخ تولد زرتشت را ٦٢٨

---

٥١٤. بیرونی، ١٩٢٣: ١٤.

پ.م. و تاریخ مرگش را ۵۵۱ پ.م. قرار می‌دهند. بیرونی این روایت را به احتمال زیاد از *بُن‌دهش* گرفته است. بر اساس *بُن‌دهش*[۵۱۵] گشتاسپ پس از قبول دین زرتشت نود سال سلطنت کرد. پس از او بهمن پسر اسفندیار بر تخت نشست که ۱۱۲ سال حکومت کرد. جانشین او همای دختر بهمن بود که سی سال تاج‌وتخت را در اختیار داشت. به دنبال او دارا پسر همای با دوازده سال و بعد از او دارا پسر دارا (داریوش سوم هخامنشی) چهارده سال سلطنت کرد. مجموع این سال‌ها ۲۵۸ سال می‌شود. *ارداویراف‌نامه*[۵۱۶] هم زمان میان اسکندر و زرتشت را سیصد سال می‌داند و مسعودی نیز عددی مشابه با این را روایت کرده است.[۵۱۷] بر همین مبنا، هنینگ دوران زندگی زرتشت را یکی از این سه حالت دانسته است: ۵۴۱ ــ ۶۱۸ پ.م.؛ ۵۵۱ ــ ۶۲۸ پ.م.؛ یا ۵۵۳ ــ ۶۳۰ پ.م.[۵۱۸]

در میان این تاریخ‌ها، بیشتر پژوهش‌گران کلاسیک از جمله زنر، تاریخ ۵۵۱ ــ ۶۲۸ پ.م. را به عنوان دوران زندگی وی پذیرفته‌اند.[۵۱۹] البته برداشت قدیمی‌تر هرتسفلد هم وجود دارد که زرتشت را هم‌دوره‌ی داریوش بزرگ تلقی می‌کند و پدرش را همان کی‌ویشتاسپ می‌داند. بر مبنای این تفسیر، کی‌ویشتاسپی که در *گاهان* نامش ذکر شده همان گشتاسپ پدر داریوش است که در زمان کمبوجیه شهربان گرگان بوده است. هرتسفلد بر این نکته تأکید می‌کند که هزاره‌ی زرتشتیان با زایش زرتشت شروع می‌شود. او با تطبیق این تاریخ با مبدا تاریخی سلوکی کهن، زمان تولد زرتشت را ۵۶۹ پ.م. و زمان مرگش را ۴۹۲ پ.م. می‌داند. هرتل و آلتهایم هم نظرهای مشابهی

---

۵۱۵. *بن‌دهش*، فصل ۳۶، بند ۸.

۵۱۶. *ارداویرافنامه*، فصل نخست؛ بند ۴ـ۱.

517 مسعودی، ۲۵۳۶.

518 هنینگ، ۱۳۶۵: ۷۷–۸۵.

۵۱۹. زنر، ۱۳۷۵.

دارند و زرتشت را معمار ایدئولوژی هخامنشیان می‌دانند و داریوش را شاگرد وی می‌پندارند. این برداشت، با وجود جذابیتی که دارد، امروزه به دلایل گوناگون مردود دانسته می‌شود.

هر چند هم‌زمانی تقریبی زرتشت و کوروش خیال‌انگیز و جالب جلوه می‌کند، اما در برابر محک نقد پایدار نمی‌ماند و با مرور نقادانه‌ی متن‌ها اعتبار خود را از دست می‌دهد. شهبازی، با توجه به این که زرتشت در چهل سالگی برانگیخته شد، به این حقیقت اشاره می‌کند که تاریخ سنتی ۲۵۸ سال پیش از ظهور اسکندر که برای تولد زرتشت عنوان شده، بدان معناست که بین اسکندر و زرتشت ۲۲۸ سال فاصله بوده است. جالب است که این دوره، دقیقاً برابر است با فاصله‌ی میان فتح بابل توسط کوروش (۵۳۹ پ.م.)، تا تاج‌گذاری سلوکوس در بابل (۳۱۱ پ.م.) که آغاز گاه‌شماری سلوکیان بوده است. بنابراین چنین می‌نماید که تاریخ سنتی، زمان زایش زرتشت را هم‌زمان با فتح بابل و تأسیس کشور ایران گرفته باشد. تعبیری که احتمالاً در گاه‌شماری کاتبان بابلی ریشه دارد و فاصله‌ی زمانی دو رخداد مهم در تاریخ ایران‌زمین را ثبت کرده است و به تدریج آن را به وقایع مهم دیگری تعمیم داده است.

شهبازی با تأکید بر رده‌ای دیگر از متن‌ها و روایت‌ها، زمان ظهور زرتشت را چهار سده عقب می‌برد.[520] او به روایت بیرونی در *آثار الباقیه عن القرون الخالیه* اشاره می‌کند که بر مبنای آن خوارزمیان آغاز تاریخ خود را آمدن سیاوش کیانی به آن سرزمین می‌دانستند. ایشان معتقد بودند سیاوش ۸۸۸ سال پیش از اسکندر به آن منطقه آمده است. این بدان معناست که تاریخ مردم خوارزم از ۱۲۰۰ پ.م. آغاز می‌شده است که تقریباً هم‌زمان است با ورود

---

520. Shahbazi, 1977.

قبیله‌های آریایی به این منطقه، و سیطره‌ی کِی‌های آریایی بر شاه‌نشین‌های کوچک این قلمرو. بر مبنای اسطوره‌های کهن، سیاوش و زرتشت چهار نسل با هم تفاوت داشتند. بنابراین اگر هر نسل را سی سال فرض کنیم، زرتشت ۱۲۰ سال پس از سیاوش ظهور کرده است، و این برابر است با سال ۱۰۸۰ پ.م.

نظر شهبازی با آرای رقیب و معارضش، گراردو نیولی، شباهت زیادی دارد. نیولی هم تاریخ سنتی را رد می‌کند و آن را از کم شدن عدد ٤٢ (سن زرتشت هنگام پذیرفته شدن دینش نزد گشتاسپ) از سیصد (معادلِ زمان خیلی طولانی) مشتق می‌داند. او به روایت اودوخوس[۵۲۱] و ارسطو اشاره می‌کند که فاصله‌ی میان زرتشت و افلاطون را شش هزار سال نوشته‌اند. آن‌گاه آن را با روایت کسانتوس لودیایی[۵۲۲] ــ که هم‌زمان با اردشیر نخست می‌زیست ــ مقایسه می‌کند که فاصله‌ی میان زرتشت تا فتح یونان توسط خشایارشا را شش هزار یا شش‌صد سال می‌داند. از دید او، فاصله‌ی یادشده در اصل شش‌صد سال بوده که توسط کسانتوس تحریف شده و به همان شکل به ارسطو و اودوخوس رسیده است. به این ترتیب، زرتشت می‌باید در حدود همان ۱۰۸۰ پ.م. زاده شده باشد.[۵۲۳] نیولی، با وجود هم‌خوانی نظرش با شهبازی، تعیین تاریخ با این دقت را درست نمی‌داند و ترجیح می‌دهد زمان یادشده را اواخر هزاره‌ی دوم و اوایل هزاره‌ی نخست پ.م. بداند. این تاریخ‌گذاری با آرای مِیر، وِسِندونک و شِدر سازگار است و به تاریخ پیشنهادی بارتولومه (۹۰۰ پ.م.) هم شباهتی دارد.

گذشته از روشِ مرور متن‌ها و روایت‌ها، راه غیرمستقیم‌تری هم برای تعیین زمان زندگی زرتشت وجود دارد،

---

521. Eudoxus
522. Xanthus of Lydia

۵۲۳. نیولی، ۱۳۸۱: ۲۳۲ـ ۲۰٦.

و آن هم تحلیل محتوا و ساختار زبانی *گاهان* و بخش‌های کهن *اوستا*ست. بر مبنای تحلیل زبانی گاهان می‌توان فهمید که جامعه‌ی زرتشت بسیار کهن‌تر از جامعه‌ی عصر کوروش بوده است. با توجه به واژگان مربوط به کشاورزی و کلیدواژه‌های مرتبط با فلزکاری، معلوم می‌شود که جامعه‌ی زرتشت هنوز کشاورز نشده بوده و در مراحل اولیه‌ی استقرار و یکجانشینی به سر می‌برده است و تمایز روشنی هم در میان مفرغ و آهن در میان صنعت‌گرانش وجود نداشته است. هم‌چنین نیولی به درستی نشان داده که در *گاهان* و *اوستای کهن* اشاره‌ای به قدرتی برتر در ایران‌زمین دیده نمی‌شود، و از آن‌جا که قدرت مادها از سده‌ی نهم پ.م. برای این مردم شناخته شده بود باید نتیجه گرفت که زرتشت در زمانی پیش از به قدرت رسیدن مادها می‌زیسته است. از این رو، زرتشت می‌بایست در پگاه مهاجرت قبیله‌های ایرانی‌زبان به ایران‌زمین زیسته باشد و این به حدود ۱۰۰۰ـ۱۲۰۰ پ.م. باز می‌گردد.

مری بویس این زمان را حتی عقب‌تر هم برده است و *گاهان* را، بر مبنای فن‌آوری فلز و طبقه‌بندی اجتماعی مورد اشاره در آن، هم‌زمان با نگارش *ریگ‌ودا* می‌داند. از دید او، جامعه‌ای که زرتشت را پرورید در پگاه جدایی دو شاخه‌ی هندیان و ایرانیان به ایران شرقی مهاجرت کرد و آیین زرتشتی هم‌زمان با صورت‌بندی اسطوره‌های هندی در قالب *ریگ‌ودا* توسط زرتشت بازآرایی شد. او تاریخ زندگی زرتشت را بین ۱۴۰۰ تا ۱۲۰۰ پ.م. قرار می‌دهد.[۵۲۴] من در این‌جا زمان زایش زرتشت را بر مبنای داده‌های نیولی و شهبازی، و مطابق با توافقی کلی که در میان پژوهش‌گران به وجود آمده، در حدود ۱۲۰۰ پ.م. فرض می‌کنم. به این ترتیب، کوروش در زمانی به عنوان

---

۵۲۴. بویس، ۱۳۷۵، ج ۲.

پادشاه انشان بر تخت نشست که آیین زرتشتی کاملاً شکل گرفته بود و در ایران شرقی و مرکزی رواج یافته بود.

در میان پژوهش‌گران معاصر غربی برداشت‌های متفاوتی درباره‌ی دین کوروش وجود دارد. سخنگوی اصلی آنان که کوروش را زرتشتی می‌دانند، مری بویس است که در مقاله‌ای پیوستگی نمادهای دینی در دوران کوروش و داریوش را نشان داده و با تأکید بر این که داریوش بی‌شک زرتشتی بوده، کوروش را نیز زرتشتی دانسته است.[۵۲۵] شواهد پشتیبان بحث او یکی آن است که آتشدانِ پیشاروی شاه در آرامگاه‌های نقش رستم به آتشدان‌های زرتشتیان در دوران‌های بعدی شباهت دارد و همتای آنها از پاسارگاد هم کشف شده است. دیگری این که از دید بویس ساختن مقبره‌ی شاهان در کوه‌ها بدان دلیل بوده که دخمه‌ی سنگی پلیدی و دیوِ نَسوی رخنه‌کرده در جسد را خنثا می‌کرده و از آلوده شدن خاک و آب و خاک جلوگیری می‌کرده است. پیوستگی‌های اصلی در میان نمادهای دینی دوران کوروش و داریوش این دو مورد هستند. یعنی می‌دانیم که آتشدان‌هایی با همین شکل در سراسر این دوران کاربرد داشته، و آرامگاه کوروش و داریوش هم از این نظر که در جعبه‌ای سنگی محصور شده‌اند، شباهتی با هم دارند.

با وجود ارجِ بسیاری که برای بویس قایل‌ام، به نظرم برداشت او درباره‌ی پیوستگی‌های جاری در دین زرتشتی اغراق‌آمیز است. چنین می‌نماید که او شیفته‌ی پیوستگی تاریخی متون اوستایی و قدمت و پایداری برخی از مناسک دینی زرتشتیانِ ایرانی و هندی شده باشد. شکی در این نکته نیست که برخی از عناصر دین زرتشتی بسیار بسیار کهن هستند. این امر به خصوص درباره‌ی عناصری پیچیده که دین‌داران از کلیت آن آگاهی نداشته و بنابراین

---

۵۲۵. بویس، ۱۳۸۸: ۶۳ـ۳۷.

امکان دستکاری در آن را نداشته‌اند، بیشتر به چشم می‌خورد. مثلاً متن *اوستا* که به شکل آیینی نسل اندر نسل خوانده می‌شود، تقریباً همیشه برای تلاوت‌کنندگانش بی‌معناست و به زبانی مرده و ناشناخته تعلق دارد. دو موردی که بویس به عنوان گواه پیوستگی دین ذکر کرده، این ویژگی را ندارند. یعنی تدفین در بستر سنگی و استفاده از آتشدان اموری پیچیده و رمزگانی غیرقابل درک نیستند که به خاطر قدمت‌شان مقدس پنداشته شوند. آتشدان می‌تواند در دوره‌های متفاوت با همان شکل به کار گرفته شود و نمادپردازی‌های آن به معانی متفاوت و حتا امور مقدس در ادیان مختلف ارجاع دهد. درباره‌ی تدفین در سنگ هم من مرجعی معتبر نیافتم که خنثا شدنِ پلیدی نَسو با حایل سنگی را نشان دهد. به نظرم این باور، که بسیار هم تکرار شده، آفریده‌ی خودِ بویس است که در میان آرامگاه پاسارگاد و نقش رستم به دنبال شباهتی می‌گشته و آن را در محاط شدن پیکر شاه در زمینه‌ای سنگی بازجسته است. از این شباهت صوری که بگذریم، این دو آرامگاه ارتباطی با هم ندارند. طرح آرامگاه پاسارگاد بر مبنای الگویی مادی ـ لودیایی ساخته شده و در سنت معماری دینی آناتولی ریشه دارد، در حالی که مقبره‌های صخره‌ای نقش رستم بر اساس سنتی اورارتویی ساخته شده‌اند و داریوش آن را از منطقه‌ی قفقاز وام‌گیری کرده است. واقعیت آن است که اصلِ مومیایی شدنِ بدنِ شاه و باقی ماندنش در یک مقبره، هم با سنتِ زرتشتیِ در دخمه نهادن تفاوت دارد و هم با رسمِ هند و ایرانی کهن مرده‌سوزان. این رسم بیشتر به سنت ایلامی و مصری شباهت دارد که برای تنِ شاه تقدسی قایل بوده‌اند و حفظ آن را واجب می‌شمرده‌اند. در ادیان هند و ایرانی کهن بدن بعد از خروج روان به امری پلید تبدیل می‌شده که باید هرچه سریع‌تر آن را خنثا کرد و از شرش خلاص شد. این کار هم معمولاً بر عهده‌ی نیروهای طبیعت واگذاشته می‌شده است؛ یعنی، جسد مرده را طعمه‌ی آتش یا آب (به شکل خاکستری که در گنگ ریخته می‌شود) می‌کرده‌اند و یا آن را طبق سنت زرتشتی در مجاورت آفتاب

و جانوران درنده قرار می‌داده‌اند. به نظرم اصلِ تدفین پیکر شاه که در سراسر دوران هخامنشی وجود داشته، نشان می‌دهد که در این‌جا با سنتی پیشازرتشتی و نیرومند روبه‌رو هستیم که احتمالاً خاستگاهی ایلامی دارد و آریایی هم نیست.

با این همه، روایت‌های مربوط به کوروش و زرتشت از چند نظر با هم ارتباط می‌یابند. چنان که مورد تأکید مری بویس هم هست، اسطوره‌ی نجات‌بخشی که در *گاهان* وجود دارد به ادعاهای تاریخی و شیوه‌ی رفتار کوروش شباهت زیادی دارد. *تورات* و متن بابلیِ *تعبیر خواب* از مشهورترین متن‌هایی هستند که کوروش را ناجی می‌دانند و او را با واژگان و مفاهیمی شبیه به *گاهان* می‌ستایند. موضوع دیگری که چندان مورد تأکید بویس نیست، اما می‌تواند در این‌جا طرح شود، این حقیقت است که زرتشت در *گاهان* بارها از مغ‌ها نام می‌برد و هسته‌ی مرکزی هوادارانش را انجمن مغان می‌نامد. این در حالی است که می‌دانیم طایفه‌ی مغان در ماد هوادار کوروش بوده‌اند و به عنوان مبلغان و شاید آفرینندگان اسطوره‌های مربوط به وی در گوشه و کنار ایران‌زمین عمل می‌کرده‌اند.

از آن‌جا که *گاهان* چند سده پیش از کوروش سروده شده است باید این وام‌گیری را کار کوروش دانست. یعنی او زمانی بر تخت نشست که زمینه‌ای هموار از اسطوره‌ها در قالبی زرتشتی در دسترس‌اش وجود داشت. با مرور آنچه کوروش در زمان تاج‌گذاری در انشان در جهان پیرامون خویش می‌دیده است بهتر می‌توان برخی از سیاست‌هایش را درک کرد.

کوروش به عنوان شاه شهری بسیار باستانی بر تخت نشست. انشان در آن زمان یکی از دولت‌های حاشیه‌ای و مستقل ایرانی‌زمینی بوده است که از مادها فروپایه‌تر بود، اما استقلال خود را حفظ کرده بود. در همسایگی او

کشور باستانی ایلام با پیوندهای نیرومندش با انشان وجود داشت، و تاریخ درخشان و بسیار درازی که مشروعیت کافی برای هر نوع ادعای توسعه‌طلبانه‌ای را فراهم می‌آورد. آن‌سوتر، در شمال، پادشاهی ماد قرار داشت که شالوده‌ی مورد نیاز کوروش برای تأسیس شاهنشاهی‌اش را پیشاپیش ابداع کرده بود و با الگویی ترکیبی که از آمیختن سیاست آشوریان و ایلامیان پدید آمده بود، بخش مهمی از جهان متمدن آن روزگار را در چنبر فرمان داشت. در مرزهای شرقی انشان جمعیت فراوان قبیله‌های آریایی تازه مستقرشده حضور داشتند که می‌توانستند هم‌چون منبعی انسانی برای کشورگشایی‌های بعدی به کار گرفته شوند. این قبیله‌های آریایی آن‌قدر پرجمعیت و جنگجو بودند که بتوانند کل جهان شناخته‌شده را فتح کنند، اما آن‌قدر فراوان نبودند که بتوانند آن را با خشونتِ مرسوم در آن دوران نگه دارند. در این میان، آیین زرتشت هم وجود داشت با دست‌مایه‌های اخلاقی نیرومند و زیربنای ارزشمندی که می‌توانست آن را به دینی سیاسی تبدیل کند. انجمن مرموز مغان هم در این بین وجود داشته و احتمالاً به عنوان شبکه‌ی مبلغان زرتشت فعال بوده‌اند.

کوروش، به این ترتیب، تمام ابزارهای لازم برای تسخیر جهان را در اختیار داشته است. حضورِ هم‌زمان این ملزومات در یک مقطع زمانی و مکانی چندان غریب نیست. چون چنین شرایطی در تاریخ جهان بارها رخ داده و بارها توسط کسانی که به قدر کافی هوشمند، موقع‌شناس و جاه‌طلب بوده‌اند مورد استفاده واقع شده است. اما آنچه در مورد کوروش غریب است، شیوه‌ای است که از این منابع بهره برد و مهارتی است که در ترکیب آن‌ها به کار گرفت.

کوروش به احتمال زیاد پیکره‌ی معنایی زرتشتیان و دستگاه تبلیغی ایشان را به خدمت خود گرفته است. رفتار او با شاه آرمانی‌ای که زرتشت تصویر می‌کند بسیار هم‌خوان است، و به همین دلیل هم این حدس که وام‌گیری‌های

بسیاری میان این دو صورت گرفته است درست می‌نماید. کوروش، و بعدها سایر شاهان هخامنشی، طوری رفتار می‌کردند و به شیوه‌ای در مورد کردار خویش تبلیغ می‌کردند که با شاه آرمانی زرتشتیان همسان انگاشته شوند و زرتشتیان نیز بی‌تردید در بازنویسی‌های بعدی متن‌های خویش گوشه‌ی چشمی به این شاهان داشته‌اند و ایشان را به عنوان تجسم‌های عینی آیین خویش می‌ستوده‌اند. حتی در گوشه‌ی دورافتاده‌ای مانند یونان وقتی افلاطون، زیر تأثیر آیین زرتشتی، فلسفه‌ی سیاسی خود را صورت‌بندی کرد و شاه آرمانی را فیلسوف و خردمند و فرهمند دانست تمثالی بهتر از کوروش و داریوش برای توصیف آنچه در ذهن داشت نیافت. با وجود آزاداندیشی خیره‌کننده‌ی هخامنشیان و بی‌طرفی کامل‌شان در مورد اعتقادات شهروندان شاهنشاهی، آشکار است که مبلغان زرتشتی در این دوره با موفقیت بسیار فعالیت می‌کرده‌اند، وگرنه کامیابی بعدی این دین و مقاومت پیروزمندانه‌اش در برابر موج هلنیسم مقدونی را نمی‌توان توجیه کرد.

زرتشت، در آن هنگامی که در *گاهان* از سوشیانس و نجات‌بخش سخن می‌گفت، امری عینی و نزدیک را در پیش چشم داشت. زنر معتقد است که مفهوم اولیه‌ی سوشیانس در *گاهان* به خود زرتشت اشاره می‌کرده است. این شعرها در زمانی سروده شده‌اند که کِی‌گشتاسپ دین او را پذیرفته و ارتشی نیرومند و هوادارانی پرشور به پشتیبانی از دینش برخاسته بودند. زرتشت در این مقطع زمانی خود را پیروزمند و کامیاب می‌دید و بعید نیست که مقصودش از نجات‌بخش، خودش یا کی‌گشتاسپ بوده باشد. با وجود این، زرتشت پس از چند سال در آتشکده‌ی بلخ کشته شد و توسعه‌ی نظامی دینش متوقف شد. به این ترتیب، اسطوره‌ی ناجی به امری آخرالزمانی تبدیل شد و به آینده‌ای دوردست منسوب گشت.

زرتشت، پس از کامیابی‌های اولیه‌ی دینش در خوارزم و ایران شرقی، داستان نجات‌بخش را به عنوان تضمینی

سیاسی برای پیشرفت کار آیین خویش ابداع کرد اما خود پیش از تحقق این اسطوره در سنین پیری کشته شد. گویا از همان ابتدای دعوت زرتشت انجمنی از مغها، که خردمندترین دین‌آوران و دانشمندان جهان باستان محسوب می‌شدند، به آیینش روی آورده و در توسعه‌ی آن کوشیده باشند. احتمالاً این دین از مجرای همین طایفه به ایران غربی وارد شده و منتشر گشته است. به همین دلیل هم برخی از منابع بعدی زرتشت را وابسته به طایفه‌ی مغها یا اهل ماد دانسته‌اند، که مهم‌ترین قدرت مسلط بر سرزمین مغها بوده است.

کوروش از چند راه ممکن بوده از محتوای آیین زرتشت اطلاع حاصل کند. سرراست‌ترین راه، آن بوده که خودش با مغها ارتباط داشته باشد. او شاهزاده‌ای بوده که در انشان زاده شده و ـــ به سبک درباریان ایرانی آن روزگار ـــ توسط کاهنان و موبدان قبیله‌ای آموزش می‌دیده است. هیچ بعید نیست که چند تن از مغان آموزگاران دوران کودکی کوروش بوده باشند. چنین چیزی در بسیاری از روایت‌های کهن یونانی ـــ از جمله هرودوت و کسنوفون ـــ ذکر شده است. البته امکان دارد این روایت‌ها بازتاب شایعه‌هایی باشد که مغان و کاهنان ماد برای مشروعیت‌بخشی به آیین‌شان و بزرگ‌نمایی نقش خویش در جریان جهان‌گشایی کوروش ابداع کرده باشند. ولی حتی اگر چنین هم بوده باشد، هم‌خوانی دقیق کردار کوروش و تبلیغات سیاسی زرتشتیان نشانگر آن است که ریشه‌هایی از حقیقت در آن وجود داشته است.

به عنوان یک حدس، گمان می‌کنم این ارتباط مغان با کوروش، شاهزاده‌ی انشان، محتمل‌ترین شیوه‌ی ارتباط میان کوروش با آیین زرتشتی باشد. کوروش احتمالاً به این ترتیب به مبانی آموزه‌های زرتشتی ـــ که در آن زمان بی‌تردید با نسخه‌ی متأخرتر اوستایی‌اش متفاوت بوده ـــ آشنا شده و عناصری از آن را بعدها مورد استفاده قرار داده است. در میان نویسندگان امروزین، بسیاری به وجود این رابطه و حدسی مشابه اشاره کرده‌اند. در میان ایشان

بی‌تردید مری بویس از بقیه مشهورتر است که کوروش را نخستین شاه زرتشتی و حتی همسان با گشتاسپ می‌پندارد. من گمان نمی‌کنم چنین حدسی درست باشد. یعنی اصولاً در زرتشتی بودن کوروش تردید دارم. اما در این که با آیین زرتشت آشنا بوده و از مفاهیم آن بهره‌مند شده شکی ندارم.

کوروش از آیین زرتشتی به عنوان دستمایه‌ای برای تبلیغ اقتدار سیاسی خویش، و سرمشقی برای تقدیس جایگاه خود، استفاده کرده است. اما شواهدی در دست نیست که او به این آیین پایبند بوده باشد. او به نخستین وظیفه‌ی دینی زرتشتیان آن دوران، یعنی تبلیغ دینی، عمل نمی‌کرد و به سادگی خدایان قوم‌های گوناگون را به رسمیت می‌شناخت و ایشان را به عنوان خدای بزرگ خویش مورد اشاره قرار می‌داد. یهودیان احتمالاً اشاره‌ای موافقت‌آمیز از او دریافت کرده بودند که او را به مرتبه‌ی برگزیده‌ی یهوه و احیاکننده‌ی دین خویش ارتقا داده بودند. کتیبه‌ی حقوق بشر هم نشان می‌دهد که کوروش می‌توانسته به راحتی خود را هم‌چون پیرو راستین خدایی باستانی مانند مردوک معرفی کند. در واقع، تردیدی در این نیست که کوروش در زمان خود، چهره‌ای دینی و شخصیتی مقدس بوده است. اما اشکال کار در این‌جاست که این بزرگ‌ترین پیامبرِ آن عصر در هر کشوری خدایی مستقل را تبلیغ می‌کرد و گاه به نظر می‌رسید خود را به شکلی تعارض‌آمیز نماینده‌ی خدایانی گوناگون معرفی کرده باشد که همگی‌شان تمامیت‌طلب و انحصارجو بوده‌اند.

مردوک، بزرگ‌ترین خدای بابلیان که برای مدت هزار سال هم‌چون بزرگ‌ترین نیروی مقدس در میان‌رودان پرستیده می‌شد، ایزدی تنگ‌نظر و حسود بود که لقبش «شاه خدایان» بود و خدای دیگری را هم‌رتبه‌ی خویش نمی‌دانست. در نبشته‌ی حقوق بشر، آشکار است که کوروش نیز بر این ادعای انحصارطلبانه آگاه بوده و در مقام حامی دین مردوک و ناجی بابلیان آن را پذیرفته است.

اما در همین بابل، و احتمالاً در نزدیکی معبد اساگیل، کوروش نمایندگان یهودیان را به حضور پذیرفت و ایشان را برای بازگشت به سرزمین‌شان و احیای معبد اورشلیم تشویق کرد. کوروش آشکارا نمایندگانی را از جانب خویش برای سازماندهی مهاجرت یهودیان برگزیده و با بودجه‌ای دولتی و هزینه‌ای کلان آن‌ها را در احیای دین یهود و سرزمین یهودیه یاری داده است. ادعای *تورات*، که کوروش را برگزیده‌ی یهوه و مسیح خداوند می‌داند، قاعدتاً با این رفتارهای دوستانه‌ی کوروش تقویت می‌شده است. پس دست‌کم سه سندِ کتاب عزرا و اشعیای ثانی و استوانه‌ی حقوق بشر را از یک شهر داریم که کمابیش در یک دوران نوشته شده‌اند و در آنها کوروش دو خدای متفاوت (مردوک و یهوه) را خدای برتر می‌نامد.

این شاهد را می‌توان تعمیم داد و پذیرفت که کوروش در سراسر قلمرو خویش، در هر سرزمین بزرگترین خدای مورد قبول مردم را به رسمیت می‌شمرده و سیاست دینی خود را بر مبنای او تنظیم می‌کرده است. در ضمن اسناد یونانی و استوانه‌ی حقوق بشر نشان می‌دهند که کوروش یکتاپرستی افراطی هم نبوده و علاوه بر آن خدای بزرگ، ایزدان دیگر را نیز محترم می‌شمرده است. با این اوصاف، گمان می‌کنم می‌توان با اطمینان گفت که کوروش یکتاپرست، و بنابراین زرتشتی، نبوده است و اصولاً چنین می‌نماید که دین خاصی نداشته است و مفهومی سیال و انتزاعی از تقدس را به راحتی در ادیان و خدایان گوناگون متجلی می‌دیده است.

از این‌جا دو نکته را می‌توان دریافت. نخست آن که یکی از رازهای کامیابی کوروش آن بوده که مردم او را هم‌چون پیامبر و برگزیده‌ی خداوند خویش پذیرفته بودند. این که چگونه یهودیان و بابلیانی که هر یک خدای خود را برتر از همه می‌دانستند و در یک شهر هم زندگی می‌کردند در یک زمان در مورد یک نفر چنین تصوری داشته‌اند همان قدر که عجیب است از مهارت وکاردانی کوروش به مثابه‌ی سیاست‌مداری فرهمند حکایت می‌کند.

دومین نکته آن است که کوروش آگاهانه چنین نقش‌های متفاوت و گاه متعارضی را ایفا می‌کرده است. بدیهی است که یک پیرو راستین زرتشت، که در آن زمان یکتاپرستانه‌ترین دین بود، به این سادگی مردوک و یهوه و سایر خدایان را به رسمیت نمی‌شناسد. هم‌چنین کوروش اگر به راستی به یهوه، مردوک یا هر خدای دیگری باور داشت، نمی‌توانست چنین بلندنظرانه در قبال پیروان سایر دین‌ها رفتار کند و سیاستی تا این اندازه بی‌طرفانه ـــ و به همین دلیل موفق ـــ را در قلمرو چندقومی و چندفرهنگی‌اش پیاده نماید. نتیجه آن که من فکر نمی‌کنم کوروش به دین زرتشت یا هیچ دین دیگری معتقد بوده باشد. چون سیاست مذهبی آزادمنشانه‌ی او با اعتقاد محکم به یک دین خاص و خدایی ویژه در تعارض است.

با وجود این، آشکار است که کوروش ارتباطاتی با گروه‌های حامی زرتشت داشته است. فرزندان و جانشینان او به فاصله‌ی چند سال از اهورامزدا به عنوان خدای بزرگ نام بردند و داریوش به روشنی بر موقعیت برتر این خدای زرتشتی گواهی داده است. از این رو، چنین می‌نماید که کوروش ـــ هر چند خود زرتشتی معتقدی نبوده ـــ از حمایت و پشتیبانی مغ‌ها، که ستون فقرات تبلیغ این آیین در ایران غربی بوده‌اند، برخوردار بوده است. چون همه‌ی نویسندگان باستانی به این نکته که مغ‌ها هوادار یا معلم کوروش بوده‌اند اشاره کرده‌اند.

هرچند کوروش در تبلیغات سیاسی خویش، و در سازماندهی فکری شاهنشاهی خویش، از آرای زرتشتیان استفاده کرد اما ردّ پای خویش را هم بر این آیین به جا گذاشت، و آن را به دینی تلطیف‌شده، خردورزانه و خویشتن‌دار مبدل نمود.

کهن‌ترین بخش *اوستا*، یسنای ۳۵ تا ۴۲ است که «هَپتَنگ‌هَیتی» یا «گاتای هفت فصل» نامیده می‌شود. این بخش، با توجه به ساختار زبانِ به کار گرفته شده در آن، کهن‌تر از سایر بخش‌های *اوستا*ست و احتمالاً به دوره‌ای

نزدیک به زرتشت، اما به تاریخی بعد از مرگش، مربوط می‌شود. گاتای هفت فصل چرخشی را در لحن زرتشیان نشان می‌دهد و از این رو احتمالاً پس از مرگ زرتشت سروده شده است.

تا پیش از این زرتشتیان، که از پشتیبانی شاهی مؤمن و پرشور مانند کی‌گشتاسپ برخوردار بودند، به جهان‌گشایی و تبلیغ دین خویش با شمشیر باور داشتند. لحن زرتشت در *گاهان* ستیزه‌جویانه است و این اعتقاد وجود که باید با پیروان دیوها جنگید و بدی را با بدی پاسخ گفت. اما در گاتاهای هفت فصل، که پس از *گاهان* کهن‌ترین متن زرتشتی است، این باور به نگرشی صلح‌جویانه تبدیل شده است که به مدارا و آزادی دینی باور دارد و برای نخستین بار از شعار مشهور زرتشتیان یعنی «گفتار و کردار و اندیشه‌ی نیک» (هووخت، هوخت و هومت) سخن به میان می‌آورد. این متن به زمانی نزدیک به زرتشت یعنی آخرین سده‌های هزاره‌ی دوم پ.م. مربوط است؛ یعنی زمانی که کَوان ایران شرقی به تدریج در قالب پادشاهی بلخ سازمان می‌یافتند و نخستین اشکال از دولتِ متمرکز را در ایران شرقی تأسیس می‌کردند. احتمالاً دولت‌های کوچکی هم که نوادگان گشتاسپ بر آن فرمان می‌راندند در همین میان در پیکره‌ی دولت یادشده جذب شده باشند، اگر که خودشان سردمدار تمرکز یادشده نبوده باشند.

در همین متن، نخستین نشانه‌های ورود عناصری از باورهای کهن آریایی به اعتقادات زرتشتی را هم می‌بینیم که فَرَوَشی‌ها (ارواح نیکوکار مردگان) و آیین‌های گرفتن عصاره‌ی هوم از آن جمله‌اند. این‌ها باورهایی آریایی هستند که سابقه‌شان به پیش از زرتشت می‌رسد و احتمالاً آیین زرتشتی تا مدتی در برابر ورودشان مقاومت می‌کرده است.

روندی که در گاتای هفت فصل آغاز شد به زودی با تدوین یسناها و یشت‌ها به سرانجام رسید. به ویژه

نگارش یشت‌ها با وام‌گیری تمام و کمال و تلفیق موفق آرای کهن آریایی با آیین فلسفی زرتشتی همراه بود. تاریخ آخرین ویراستِ یشت‌ها و یسناها دوران هخامنشی است، و رواست اگر ظهور این متن‌ها و گرایش مغان زرتشتی به تلفیق و همگرا ساختن خدایان کهن ایرانی را پیامدی از نظم نوین عصر کوروش بدانیم. این تأثیر کوروش بر سیر تکامل دین زرتشتی در سایر دین‌ها و در دیگر متن‌های مقدس هم‌عصرش نیز بازتاب یافته است.

عجیب این که در متون اوستایی، بر خلاف منابع دینیِ عبرانی و یونانی، هیچ اشاره‌ای به نام او وجود ندارد. این را می‌توان به این معنا دانست که در زمان بر تخت نشستن او این متون وضعیتی نهایی به خود گرفته و صورت‌بندی روشن و استانده‌ای پیدا کرده بودند. با وجود این، چنان که در *اسطوره‌شناسی ایزدان ایرانی* نشان داده‌ام، حدس من آن است که بخشی از یشت‌ها و به خصوص قواعد *وندیداد* تا دوران اردشیر دوم هخامنشی هم‌چنان ویراسته می‌شده‌اند. با وجود این، در آنها هم اشاره‌ای به نام شاهانِ هخامنشی دیده نمی‌شود و این شاید به معنای حضور سنتی نیرومند و دیرینه باشد که متن مقدس *اوستا* را قرن‌ها پیش تثبیت کرده و از ورود اسم‌های نو به آن جلوگیری می‌کرده است، و این با فرضِ ما درباره‌ی کهنسالیِ چشمگیر دین زرتشتی در زمان ظهور هخامنشیان هم‌خوانی دارد.

در کل تاریخ دین، این یک قاعده است که بازتاب رخدادهای سیاسی در زمانِ تدوین متون مقدس به بافت رمزگان و نمادها راه می‌یابند. *تورات* در اشاره به شاهان هخامنشی استثنا نیست و تمام متون مقدس از شاهانی یاد می‌کنند که در زمان تدوین و نگارش این متون بر جامعه‌ی میزبان حاکم بوده‌اند. منابع بودایی به همین ترتیب درباره‌ی بیندوسره و آشوکا روایت‌هایی دارند و مشابه آن را درباره‌ی *قرآن* و پیوندش با رهبران قبیله‌ای آن دوران و *انجیل* و ارتباطش با سزارها و حاکمان رومی و یهودی می‌بینیم. این در حالی است که در *اوستا*، با وجود حضور

انبوهی از نام‌ها، تنها به شخصیت‌ها و پهلوانانی اشاره شده که گویا در فاصله‌ی واپسین قرن‌های هزاره‌ی دوم تا قرون آغازین هزاره‌ی اول پ.م. در ایران شرقی می‌زیسته‌اند. این به نظرم بدان معناست که این متن‌ها در آن زمان و در آن مکان تدوین شده و آنچه در دوران هخامنشی بدان افزوده شده، از جنسِ ویراست‌هایی بوده که شاید بافت فلسفی و دینی متن را تغییر داده باشد، اما از افزودن نام و نشان شاهانی نو ــ حتا با عظمت هخامنشیان ــ پرهیز داشته است.

در مقابلِ پژوهش‌گرانی مانند بویس که کوروش را زرتشتی خالص می‌دانند، نویسندگان دیگری هم هستند که کوروش را غیرزرتشتی دانسته‌اند و برای اثبات این امر بر تفاوت دین کوروش و داریوش پافشاری کرده‌اند. این تا حدودی از آن روست که انگار تمایلی هست تا بیشترین تمایز ممکن را بین این دو بنیانگذارِ بزرگ قایل شوند. از دوران کوروش سندی شبیه به کتیبه‌ی بیستون باقی نمانده که در آن اهورامزدا به طور مستقیم ستوده شده باشد، و از این رو بسیاری از نویسندگان با تکیه به نمادهای مهرپرستانه‌ای که در مراسم تدفین کوروش وجود داشته، او را پیرو کیش پیشازرتشتیِ میترایی دانسته‌اند. مثلاً دوشن گیمن در سخنرانی‌ای که در مراسم بزرگداشت کوروش در جریان جشن‌های دوهزار و پانصد ساله ایراد کرد، نقش‌مایه‌های گیاهی منسوب به آرامگاه کوروش را با نقش‌های مشابهی که 9 قرن بعد در تاق بستان تصویر شده‌اند، مقایسه کرد و به خاطر حضور تصویر مهر در دومی، اولی را نیز نشانه‌ی مهرپرستی کوروش دانست.[526]

اما تا جایی که از اسناد بازمانده از کوروش برمی‌آید، هیچ نشانه‌ای نیست که تفاوت رمزگان دینی دوران وی

526. Duchesne-Guillemin, 1974: 11-21.

و داریوش را نشان دهد. کوروش در استوانه‌ی حقوق بشر مردوک را خدای بزرگ می‌داند و با وجود این، به ایزدان دیگر میان‌رودانی نیز اشاره می‌کند و درباره‌ی آزاد ساختن ایشان از قید شاه بابل داد سخن می‌دهد. دقیقاً به همین شکل، داریوش در کتیبه‌ی بیستون وقتی از خدای یکتای پشتیبان خویش سخن می‌گوید، نام مردوک را به جای اهورامزدا می‌آورد و متن‌اش از نظر دلالت‌های مذهبی دقیقاً همسان است با آنچه از کوروش در دست داریم. او نیز با وجود گرایش یکتاپرستانه‌اش، که در کتیبه‌ی حقوق بشر هم دیده می‌شود، از «سایر ایزدانی که هستند» با احترام یاد می‌کند و اسناد تخت‌جمشید نشان می‌دهد که در دوران زمامداری او کاهنان و معبدهای این خدایان کهنِ دیگر از جیره و مواجب مناسبی هم برخوردار بوده‌اند.

پیشتر در کتاب *اسطوره‌شناسی آسمان شبانه* نشان داده بودم که افزوده شدنِ دو سیاره‌ی برجیس و کیوان (مشتری و زحل) به منظومه‌ی اختران خداگونه‌ی بابلی در دوران کمبوجیه تحقق یافت. یعنی در زمان کمبوجیه بود که نخستین جدول‌های نجومی برای رصد کیوان و برجیس در بابل نوشته شد.[۵۲۷] در همان کتاب این حدس هم ابراز شده بود که محل اصلی رصد و کشف این دو سیاره ایران شرقی بوده، و ورود آن به میان‌رودان پیامد سیطره‌ی سیاسی پارسیان و تشکیل دولت هخامنشی بوده است. این نکته اهمیت دارد که در ایران‌زمین برجیس یا مشتری را هورمزد می‌خوانده‌اند و در ادبیات پارسی و طالع‌بینی نیز دلالت این سیاره در مقام سعدِ اعظم هم‌چنان به همین شکل باقی مانده است. در کتیبه‌های نجومی بابلی سیاره‌ی هورمزد را مردوک خوانده‌اند و این نشان می‌دهد که قطعاً در دوران کمبوجیه و به احتمال بسیار زیاد در دوران کوروش، ایرانیان و بابلیان مردوک را با

۵۲۷. وکیلی، ۱۳۹۱: ٦٧ـ٦٤.

اهورامزدا یکی می‌انگاشته‌اند. درست همان‌طور که یونانیان زئوس را و یهودیان یهوه را همتای وی در نظر می‌گرفتند. به این ترتیب، روشن است که چرخش مذهبی چشمگیری در فاصله‌ی زمامداری کوروش و داریوش رخ نداده یا دست‌کم شاهدی بر این رخداد در اسناد تاریخی وجود ندارد.

در کتاب *داریوش دادگر* نشان داده‌ام که جنگ‌های سال ۵۲۲ پ.م. ماهیتی دینی داشته و داریوش و گوماتا/بردیا نمایندگان دو گرایش راست‌کیش و مهرآیین در دل دین زرتشتی بوده‌اند. حدس من آن است که این دو شاخه‌ی معارض در دوران کوروش تکامل یافته و واگرایی و در نهایت کشمکش نظامی میان پیروانش در دوران کمبوجیه رقم خورده باشد. چنان که در آن کتاب شرح داده شده، احتمالاً خاستگاه طبقاتی متفاوت این دو گرایش، و پیش‌داشت‌های فلسفی و حقوقی ناهمگون‌شان درباره‌ی مفهوم داته بوده که به جنگ داخلی ابتدای دوران داریوش انجامیده است. گرایش مهرآیین در ایران غربی و ماد ریشه داشته، گروهی از مغان پشتیبان آن بوده‌اند، و انگار از نوعی توزیع ثروت افراطی و برابری‌طلبی اقتصادی مایه می‌گرفته است. در مقابل، گرایشی که داریوش نماینده‌اش بوده انگار در سراسر قلمرو شاهنشاهی هوادارانی داشته و نوعی نظم سلسله‌مراتبی را محترم می‌شمرده است. داریوش بعدها خاستگاه جغرافیایی نظم نوپای خویش را پارس دانست و نام پارسی را به شکلی عام برای همه‌ی هواداران آن به کار گرفت. اما به احتمال زیاد گرانیگاه جغرافیایی این گرایش ایران شرقی و مرکزی بوده است. چون پایگاه قدرت پدر داریوش پارت بوده و نیروهای هوادار داریوش بیشترین تحرک را در ایران مرکزی داشته‌اند. داریوش احتمالاً به خاطر خاطره‌ی کوروش مضمون پارسی را حفظ کرده است. وگرنه یکی از نیرومندترین رقیبان سلطنت او بهترداد (وهیزداته) پارسی بود که پادگان‌های پاسارگاد و پارس نیز هوادارش

بودند.[۵۲۸]

گفتار دوم: کوروش و مردوک

هر چند درباره‌ی دین شخصی کوروش چیز زیادی نمی‌دانیم، اما با مرور سیاست دینی دولتی که بنیان نهاد و با بررسی کردارهایش در ارتباط با امور دینی، می‌توان به تصویری به نسبت روشن درباره‌ی ماهیت دین نزد کوروش و یارانش دست یافت. در میان اسناد بازمانده از جهان باستان، مستندترین و مهم‌ترین متون در این زمینه، کتیبه‌هایی هستند که در دوران کوروش و به فرمان او نوشته شده‌اند. طولانی‌ترین و مفصل‌ترینِ این متون استوانه‌ی حقوق بشر است و از چند کتیبه‌ی کوتاه دیگر هم خبر داریم که همگی در میان‌رودان و به زبان اکدی نوشته شده‌اند.

استوانه‌ی حقوق بشر، در واقع، سندی است آیینی که بازسازی معبد مردوک در بابل را نشان می‌دهد و در پیِ این بنا دفن شده است. از این رو متنِ نوشته‌شده بر آن ماهیتی جادویی و مناسک‌آمیز داشته و قرار نبوده خودِ استوانه بعد از دفن شدن توسط کسی خوانده شود. نوشتن و تدفین این متن در مکانی مقدس نوعی آیین بوده که طی آن بنا از اقتدار شاه و شاه از مشروعیت ایزدِ نگهبان معبد برخوردار می‌شده است. متنِ این استوانه در سال‌های

۵۲۸. وکیلی، ۱۳۹۰: ۲۳۹_۲۰۹.

اخیر کارکرد هویت‌ساز چشمگیری پیدا کرده و از طرفی نخستین سند تاریخی درباره‌ی حقوق بشر قلمداد می‌شود و از طرف دیگر نخستین متنِ نوشته‌شده در کشور ایران قلمداد شده که به فرمان نخستین شاه ایرانی نویسانده شده است. امروز بهترین ترجمه‌ی این کتیبه به پارسی اثر دکتر ارفعی است که آن را مستقیم از زبان اکدی به پارسی برگردانده است.[۵۲۹] در اواخر سال ۲۰۰۹ میلادی لوح گلی شکسته‌ای که مدت‌ها پیش توسط هرمز رسام ــ احتمالاً در بابل ــ کشف شده بود، در بایگانی موزه‌ای پیدا شد و مورد توجه قرار گرفت. این قطعه رونوشتی از منشور کوروش بود و تکه‌ای افتاده از بندهای اول و دوم متن را در خود داشت.[۵۳۰]

برخی از نویسندگان معاصر به خاطر دفن شدنِ این استوانه در پیِ یک معبد و آیینی بودنِ آن، ارزش تاریخی‌اش و ارتباطش با هویت ایرانی یا حقوق بشر را مشکوک دانسته‌اند. با وجود این، رونوشت‌هایی از متن استوانه‌ی کوروش به دست آمده که نشان می‌دهد این متن بعد از فتح بابل مهم بوده و هم‌چون سندی دولتی در اطراف بازتولید می‌شده است. چشمگیرترین مثال در این مورد، به حاشیه‌ی شرقی قلمرو میانی و بخش‌های غربی چین مربوط می‌شود.

در سال ۱۹۸۳ م. پزشکی چینی به نام شوئِه شِن‌وِئی[۵۳۱] دو استخوان اسب را به موزه‌ی پکن اهدا کرد که کتیبه‌ای را بر خود داشتند. این استخوان‌ها در شمال شرقی ترکستان چین، یعنی استان سین‌کیانگ امروزین، کشف شده بودند. کتیبه‌ها به خط میخی بودند و بر یکی‌شان سطرهای ۱۸ تا ۲۱ منشور حقوق بشر کوروش نوشته شده

---

۵۲۹. ارفعی، ۱۳۸۹.

۵۳۰. رزمجو، ۱۳۸۹: ۵۹.

531. Shue ShenWei

بود.[۵۳۲] این متن نشان می‌دهد که در دوران هخامنشی دامنه‌ی نفوذ فرهنگی ــ و احتمالاً اقتصادی ــ هخامنشیان تا درون قلمرو خاوری پیشروی داشته و قلمرو سکاها را در چینِ امروزین نیز در بر می‌گرفته است. این سند بسیار برای فهم مرزهای اقتصادی و فرهنگی هخامنشیان اهمیت دارد. چون بر خلاف مرزهای غربی شاهنشاهی پارس، ما درباره‌ی مرزهای شرقی‌اش اطلاعاتی جسته و گریخته داریم و معمولاً گرایش مورخان آن است که این مرزها را چه در شمال (شرق ترکستان) و چه در جنوب (هند شمالی) کمینه در نظر بگیرند.

بر ایت مبنا محتوای استوانه‌ی حقوق بشر به راستی مهم است و درباره‌ی باورها و عقاید کوروش اطلاعات گرانبهایی در اختیارمان می‌گذارد. استوانه‌ی حقوق بشر کوروش یکی از متونی است که با هدف مشروعیت بخشیدن به شاه تازه‌ی بابل نوشته شده و از این نظر در بستر متونی جای می‌گیرد که پیش‌تر از آن به دست غاصبان آشوری یا کلدانی نوشته شده بود.[۵۳۳] این متن شباهتی دارد به کتیبه‌ی ND 2090 که مالووان آن را در ۱۹۵۳ م. یافت.[۵۳۴] این سند را مردوک بلدان (مردوک اپلی ایدینای دوم) در سال ۷۲۲ پ.م. به افتخار بازسازی معبدِ ائانا در بابل نویسانده است.

مردوک بلدان که شکلِ توراتیِ نام این شخص است، رهبر کلدانی‌های میان‌رودان بود و از متحدان وفادار به ایلامیان محسوب می‌شد که برای سالیان طولانی با حمله‌ی آشوری‌ها جنگید و به نوعی قهرمان ملی بابلیان تبدیل شد. بابلی‌ها او را بسیار دوست داشتند و بارها بعد از فتح شدن شهرشان به دست آشوری‌ها، به رهبری او شورش

---

۵۳۲. رزمجو، ۱۳۸۹: ۸۲ ـ۸۱.

533. Kuhrt, 1982: 124; Kuhrt, 2005: 47-50.
534. Kuhrt, 2007(a): 174-175.

کردند و وی را به قدرت رساندند. با وجود این، مردوک بلدان از خاندان شاهان بابلی نبود و مستقر شدنش بر اورنگ سلطنت بابل از مشروعیت سیاسی و دینی کافی برخوردار نبود. از این رو، هم موقعیتش تا حدودی به کوروشِ غیربابلی شباهت داشته، و هم با ضرورت‌های سیاسی مشابهی دست به گریبان بوده است.

متنِ کتیبه‌ی یادشده از این نظر جالب است که مردوک بلدان در آن بخشی از متنِ دشمنِ بزرگش شروکین دوم آشوری را وام ستانده است. شروکین چند بار به بابل و جنوب میان‌رودان تاخت و این منطقه را فتح کرد، هر چند مردوک بلدان هر بار سر می‌رسید و بقایای سپاهیانش را کشتار می‌کرد. شروکین بعد از فتح اوروک در جنوب میان‌رودان، در زمانی بین سال‌های ۷۱۰ تا ۷۰۵ پ.م. معبد ائانا را در این شهر بازسازی کرد و به این مناسبت کتیبه‌ای (YBC 2181) از خود به جا گذاشت که مردوک بلدان بندهایی از آن را گرفته و در متن خود گنجانده است. کتیبه‌ی شروکین دوم کاملاً در بافت دینی و سنت دبیری بابلی نوشته شده است و معلوم است که قصد او دستیابی به مشروعیتی همتای رقیب کلدانی‌اش بوده است.[۵۳۵]

جالب‌تر آن که کتیبه‌ی مردوک بلدان در یکی از خزانه‌های اسناد کاخ نمرود یافت شده، که قصر شروکین دوم بوده است. شروکین، بر خلاف نواده‌اش آشور بانیپال، برای کتابخانه‌اش از متون دیگران رونوشت برنمی‌داشت. بنابراین کتیبه‌ی یادشده اصل متنی است که مردوک بلدان نوشته بود. متن‌های پیشکشی به معابد به خودی خود ارزش و اهمیتی ندارند و قاعدتاً دلیل انتقالش به نمرود آن بوده که شاه آشور می‌خواسته از آن به عنوان سرمشقی برای کتیبه‌های خودش استفاده کند.[۵۳۶]

---

535. Kuhrt, 2007(b): 172-174.
536. Holloway, 2002: 87-88.

از گزارش شروکین دوم هم برمی‌آید که این شخص بعد از پیروزی بر مردوک بلدان با نمایندگان مردم بابل وارد مذاکره شده و بعد از آن که این نمایندگان او را به رسمیت شمردند و فرمانبرش شدند، به بابل وارد شد. علامت رسمیت یافتن او آن بود که «ته مانده‌ی غذای خدا» را از معبد مردوک برای او فرستادند و این سهمیه‌ای بود که به شاه بابل داده می‌شد و مقام دینی وی را استوار می‌ساخت.[۵۳۷] به این ترتیب، جلب نظر نمایندگان مردم بابل از سویی اهمیت داشت و از سوی دیگر راه مشروعیت یافتن شاهِ نوآمده را هموار می‌ساخت. با وجود این، در تمام مواردی که شاهی به این ترتیب به بابل وارد شده، مردم شهر در برابر ارتش مهاجم دست تنها باقی مانده بوده‌اند و شاهِ پیشین ــ در این‌جا مردوک بلدان ــ بعد از شکستی سنگین از برابر دشمن گریخته بوده است. درباره‌ی ورود کوروش به بابل این را می‌دانیم که نبونید در شهر حضور داشته و این هم استثنای دیگری است که باید مورد توجه قرار گیرد.

استوانه‌ی مردوک بلدان با عبارتی شروع می‌شود که مشابه‌اش را در متن حقوق بشر کوروش هم می‌بینیم: «او (مردوک) به مردوک اپلی ایدینا (مردوک بلدان)، شاه بابل، نظر کرد. به شاهزاده‌ای که او را خدمت می‌کرد، و دستانش را به سوی او دراز کرد، شاه خدایان او را به چوپانی سرزمین سومر و اکد برگزید»[۵۳۸]. پس مردوک بلدان پیروزی خویش بر آشوریان را به قدرت مردوک نسبت می‌دهد و می‌گوید که او با قدرتِ مردوک سلاح سربازان سوبارتو (آشور) را به لرزه در آورده است.[۵۳۹] در استوانه‌ی مردوک بلدان اشاره‌ای به مردم دیده نمی‌شود و

537. Fuchs, 1994: 332.
538. Kuhrt, 2007 (b): 183.
539. Kuhrt, 2007 (b): 183.

تأکیدهای متن کوروش درباره‌ی شاد شدن مردم بابل از حضور او و درخشان شدنِ چهره‌شان از دیدار وی، نظیری در این متن ندارد.[۵۴۰]

در متن شروکین دوم، عناصری هست که در استوانه‌ی حقوق بشر دیده نمی‌شود. شروکین همه جا بر قومیت کلدانی دشمنش مردوک بلدان تأکید کرده و کلدانی‌ها را منفورِ مردوک دانسته است. چنین تأکیدی بر قومیت در استوانه‌ی کوروش دیده نمی‌شود. در مقابل، کوروش با تأکید بر نام و نشان نبونید حساب او را از بقیه‌ی مردم بابل و حتا خویشاوندانش جدا می‌کند. در عین حال، عبارتِ «مردوک مرا از میان شاهان برگزید و سرم را در میان ایشان برافراشت» در لوح شروکین دیده می‌شود که به تعبیر مشابه‌ای در متن کوروش شباهت دارد. شروکین هم‌چنین می‌گوید که بدون جنگ و با صلح به بابل وارد شده، اما مانند کوروش به شادمانی مردم اشاره نمی‌کند و در مقابل می‌گوید که در برابر خدایان در معبدهای اساگیل و ازیدا ایستاده و مراسم را به جا آورده است.[۵۴۱]

شروکین برای اثبات حقانیت‌اش بر تاج‌وتخت نوشته که مردمِ شهرهای بورسیپا، اِریب‌بیتی و اومانِّه ته مانده‌ی خوراک خدایان‌شان (نَبو، تاشمِتوم، دور لادینو) را برایش بردند و به این ترتیب او را به عنوان شاه پذیرفتند.[۵۴۲] اشاره‌ای به این رسم در استوانه‌ی کوروش دیده نمی‌شود. هم‌چنین این نکته که ته مانده‌ی غذای مردوک را برای او نبرده بوده‌اند، جالب توجه است. تمام خدایانی که در این‌جا مورد اشاره‌اند، دون پایه و رده‌ی دوم هستند و از ایزدانی مهم مانند مردوک و انلیل و ایشتار در میان‌شان نامی به چشم نمی‌خورد.

540. Kuhrt, 2007 (b): 183-184.
541. Kuhrt, 2007 (b): 184.
542. Kuhrt, 2007 (b): 184.

در سال‌های پیش از به قدرت رسیدن کوروش، و به خصوص در قرن هشتم و نهم پ.م. آشوبی سیاسی در بابل به چشم می‌خورد که از تثبیت یک دودمان و خاندان سلطنتی در این شهر جلوگیری می‌کرد. این آشوب بعدتر نیز ادامه یافت، چندان که بعد از مرگ نبوکدنصر دوم که تنها شاه بابلی مقتدر در این دوران بود، دو غاصب تاج‌وتخت بابل را به دست آوردند و بعد از آن نوبت به کوروش رسید. این ناپایداری سیاسی تنها به چند نسلِ قبل از کوروش محدود نمی‌شد و در واقع در ظهور قدرت نظامی آشور ریشه داشت که فضای بابل را نا امن ساخته بود. در فاصله‌ی سال‌های ۹۷۹ تا ۵۳۶ پ.م. که کمتر از چهارصد سال به طول انجامید، ٤٤ شاه بر بابل حکومت کردند که بیشترشان تنها حدود یک سال بر سر کار بودند.[۵۴۳] شاید به همین دلیل است که متن‌های درباری نوشته‌شده در این دوران بر تثبیت نظم و استقرار قواعد کهن تأکید زیادی دارند و می‌کوشند بر این مبنا کم بودنِ مشروعیت سیاسی خویش را جبران کنند.

در استوانه‌ی کوروش دو اشاره‌ی دینی صریح وجود دارد که می‌تواند تا حدودی رویکرد این شاه نسبت به دین را نمایان سازد. نخست آن که در این متن از مردوک به عنوان خدای بزرگ یاد شده و بر ارتباط گرم و شخصی او با کوروش تأکید شده است. دیگر آن که به فرمانی و کرداری از کوروش اشاره شده که همانا آزاد کردن بت‌های خدایان و بازگرداندن‌شان به شهرهای میان‌رودان است.

هر دو این مضمون‌ها میان کتیبه‌ی حقوق بشر و آثار پیشاکوروشی مشترک است. عنصری که در متون فاتحان پیشین بابل مدام تکرار می‌شود این ادعاست که مردوک فرد مورد نظر را به شاهی برگزیده و از کردارهای شاه

---

543. Kuhrt, 2005: 40.

پیشین خشمگین شده است. هم‌چنین تأکید بر بازسازی شهر به سنت شاهان مشروع قدیمی عنصر تکرارشونده‌ی دیگری است که در این متون دیده می‌شود.[544]

درباره‌ی آزاد ساختن بت‌ها هم قضیه به همین شکل است. شروکین می‌نویسد که بت‌های دزدیده‌شده توسط مردوک بلدان را که به سرزمین دریا (قلمرو کلدانی‌ها در جنوب میان‌رودان) برده شده بود، به شهرهای اصلی‌شان باز پس آورده است. به همین ترتیب آشور بانیپال بت مردوک و اشیای گرانبهای معبدش را از آشور به بابل باز پس آورد و بعد از غلبه بر ایلام در فتح‌نامه‌اش نوشت که بت‌های نانا و اوشور آماتسو را از این سرزمین به اوروک بازپس آورده است. نبوکدنصر دوم هم ایشتار اوروک و ایشتارِ شوش را به سرزمین‌های اصلی‌شان برگردانده بود. نری‌گلیسر بت آنونیتوم را به سیپار بازگرداند و در نهایت نبونید فخر می‌فروخت که بت سین را از بابل به حران باز فرستاده است.[545]

بنابراین هر دو این ارجاع‌ها در متون پیشاکوروشی سابقه داشته‌اند و به امری یگانه اشاره می‌کنند و آن هم شکسته شدن حریم مقدس ایزدان میان‌رودانی به دست شاه پیشین است، و احیای آن که با همکاری مردوک و شاهِ فاتح ممکن شده است. با وجود این، در استوانه‌ی حقوق بشر بافت مفهومی متفاوتی برای نامشروع دانستنِ نبونید به کار گرفته شده است. در این متن نوعی پافشاری بر گسست سیاسی از شاهان قبلی بابل نمایان است. چنین مضمونی در سایر متن‌های مشابه آشوری و بابلی دیده نمی‌شود.

544. Kuhrt, 2007 (a): 70, 72.
545. Kuhrt, 2005: 41.

شاهِ نوآمده برای تثبیت مشروعیت خویش ناگزیر است مشروعیت شاهان پیشین را هم بپذیرد و خود را ادامه‌ی ایشان قلمداد کند. از این رو، متون مشابهی که به قدرت رسیدن شاهی را در بابل اعلام می‌کنند در حد امکان گسست سیاسی و انتقال قدرت از دودمانی به دودمانی دیگر را نادیده می‌گیرند و بر پیوستگی سنت سیاسی‌شان با شاهان قدیمی و جاافتاده تأکید می‌کنند. کوروش در این میان چنین نکرده و همراه با نامعتبر شمردنِ نبونید، به تلویح بقیه‌ی وابستگان و زمامداران دودمان وی را نیز مورد خشم مردوک دانسته است. چنین می‌نماید که متن بیشتر بر اساس سنت آشوری‌ها نوشته شده و کوروش به آشوربانیپال به عنوان شاه قبل از خودش اشاره می‌کند که معنادار است. فولر و هِکستور گفته‌اند که کوروش به خاطر گناهکار دانستنِ نبونید ناگزیر بوده سنت سیاسی منسوب به وی را نفی کند و در نتیجه به نزدیک‌ترین سنت رقیب روی آورد، که آشوری بوده است.[٥٤٦]

انکارِ مشروعیت نبونید حرکتی سنجیده و قابل‌انتظار است، اما فراتر رفتن از این حد و انکار ضمنیِ سنت سیاسی بابلی امری است که غریب می‌نماید. برای نشان دادن این که به راستی گسستی معنایی میان استوانه‌ی حقوق بشر و متونِ مشابهِ پیش از آن وجود دارد، باید کمی دقیق‌تر به زمینه‌ی نگارش این متن بپردازیم. چنان که گفتیم، بر مبنای منابع گوناگون می‌دانیم که نبونید برای مدتی طولانی مراسم آکیتو را به درستی در بابل اجرا نمی‌کرده است. آملی کورت شرایطی را برشمرده که طی آن این مراسم مختل می‌شده است.[٥٤٧] عادی‌ترین دلیل، آشوب‌زده بودن شهر و گرفتاری مردم در موقعیتی جنگی بوده است. چنان که وقتی شمش شوم اوکین در ٦٥٢ پ.م. شورش خود را آغاز کرد و در ٦٢٦ پ.م. که نبوپولسر قیام کرد و آشوری‌ها را از بابل بیرون راند، مراسم

546. Fowler and Hekster, 2005: 33.
547. Huhrt, 2005: 45.

معلق ماند. احتمالاً در دوران نبوشوم ایشکون (۷۶۰ـ۷٤۸ پ.م.) هم به خاطر جنگ‌های داخلی چنین وقفه‌ای وجود داشته است.

دومین دلیل آن بود که بتِ مردوک، که گرانیگاه فیزیکی مراسم بود، غایب باشد. زمانی که ایلامی‌ها بت مردوک را به غنیمت برده بودند احتمالاً چنین وضعی پیش آمده است. بعدتر هم که سناخریب در جریان ویران کردن بابل این بت را به سال ٦۸۹ پ.م. خرد کرد مراسم آکیتو معلق باقی ماند تا آن که آشوربانیپال در سال آغازین سلطنتش (٦٦۷ پ.م.) فرمان داد تا دوباره این بت را بسازند و به این شکل باز اجرای مراسم ممکن شد. نقش مرکزی شاه بابل در مراسم هم باعث می‌شد که اگر شاه در سفری جنگی باشد مراسم انجام نشود. اما شاهان بابل به خاطر اهمیت نمادین این مراسم و تأثیری که در مشروعیت‌شان داشت، تمام تلاش خود را می‌کردند تا حتا در شرایط جنگی هم خود را در ابتدای بهار به بابل برسانند و مراسم را برگزار نمایند، چنان که نبوکدنصر دوم چنین کرد.

نبونید احتمالاً در فاصله‌ی سال‌های ۵۵۱ تا ۵٤۲ این مراسم را برگزار نکرده و در ابتدای بهار به بهانه‌ی سفرهای جنگی به شمال شبه‌جزیره‌ی عربستان می‌رفته است. درست معلوم نیست او در آن‌جا به دنبال چه بوده است، چون در آن دوران نه دولتی در آن منطقه وجود داشت و نه زمین حاصلخیز یا منابع معدنی ارزشمندی. یک حدس آن است که نبونید به واقع به نوعی یکتاپرستی قایل بوده و به این دلیل از اجرای مراسم سنتی آکیتو ابا داشته است. در عین حال باید به این نکته توجه کرد که اجرا نکردنِ مراسم آکیتو خود به خود مشروعیت شاه بابل را نقض نمی‌کرده است. چنان که مثلاً اسرحدون شاه آشور بدون اجرای این مراسم بر این شهر حکومت کرد و به خاطر بازسازی خرابی‌هایی که پدرش سناخریب به بار آورده بود، از محبوبیت و مشروعیت چشمگیری هم

برخوردار بود.[548] با وجود این، تأکید منابع بابلی بر این مراسم و توصیف‌های دقیق‌شان از اختلال‌ها یا وقفه‌هایی که در اجرای آن رخ داده، نشان می‌دهد که این آیین برای مردم بابل و طبقه‌ی دبیرانی که سال‌نامه‌ها را می‌نوشته‌اند اهمیت داشته و اجرای درست‌اش به معنای امنیت و آبادانی کشور قلمداد می‌شده است.

نبونید در کتیبه‌هایش خود را «شاه بابل، شاه جهان، شاه چهار گوشه‌ی دنیا» می‌نامید،[549] و این لقبی باستانی است که شاهان بابلی از دیرباز از آن بهره می‌بردند. کوروش برای کنار زدن بدون خونریزیِ نبونید از قدرت و تسخیر سرزمین او پیش از هر چیز می‌بایست مشروعیت او را زیر سؤال برد و او با تأکید بر معطل ماندن مراسم آکیتو و ناشایست بودنِ نبونید چنین کرد. متن تبلیغاتی دیگری که احتمالاً بی‌درنگ پس از ورود کوروش به بابل نوشته شده، «شعرِ ماجرای نبونید» است که به همین ترتیب شاه پیشین بابل را گناهکار و خطاکار می‌داند و کوروش را در مقام نجات‌بخشی نیکوکار می‌ستاید.[550]

در هر دو این متون زنجیره‌ی نیاکان تاجدار کوروش در برابر خاندان فروپایه‌ی نبونید نهاده شده‌اند و خودِ نبونید به خاطر همین غیرسلطنتی بودنِ خانواده‌اش «بی‌اهمیت و فروپایه» (به اکدی: مَتو[551]) خوانده شده است. لحن و ادبیات به کار گرفته شده در شعر نبونید و استوانه‌ی کوروش بسیار شبیه به هم هستند و بر مبنای یک چارچوب ادبی یگانه تولید شده‌اند. مورتون اسمیت اعتقاد دارد که شعر نبونید کمی پیش از ورود کوروش به بابل

---

548. Huhrt, 2005: 46.
549. Bidmead, 2004: 137.
550. Grabbe, 2004: 267.
551. maţû

سروده شده و بخشی از تبلیغات کوروش برای گرواندن مردم بابل به سوی خودش بوده است.[552] اما شروین چنین اعتقادی ندارد و هر دو این متون را به بعد از فتح بابل مربوط می‌داند.[553] به هر صورت، روشن است که کوروش از تمام راه‌های ممکن برای نامشروع نمایاندن رقیب بهره می‌جسته است. طبق گزارش او، نبونید شاهی بی‌دین بوده که تبار درستی هم نداشته و خواندن و نوشتن به خط میخی را هم نمی‌دانسته و اجرای مراسم دینی مهمی را هم به تعویق می‌انداخته است.

چنان که در شرح فتح بابل گذشت، این تبلیغات بر مردم میان‌رودان تأثیر داشته و بدنه‌ی ایشان نبونید را مشروع و ارجمند نمی‌شمرده‌اند. به همین دلیل شهرهای این اقلیم بدون جنگ تسلیم سپاهیان کوروش می‌شدند و ماجرای ربودن بت‌های این شهرها نیز باید از همین جا برخاسته باشد. چنان که گذشت، از متون نبشته‌شده در زمان نبونید برنمی‌آید که شاه بابل از ترس هجوم پارس‌ها خدایان شهرهای دیگر را به پایتختش برده باشد، هر چند برخی از نویسندگان چنین تعبیری داشته‌اند.[554] هم‌چنین در سنت میان‌رودان، جدا کردن خدایان از معبدهای‌شان همواره رفتاری قهری و توهین‌آمیز محسوب می‌شده که واپسین نمونه‌ی مشهورش را در جریان فتح شوش به دست آشوربانیپال می‌بینیم.[555]

اسناد بابلی نشان می‌دهد که انتقال بت‌های شهرهای دیگر به بابل چندین ماه پیش از آذر ماه که زمان حمله‌ی کوروش بوده، آغاز شده است. این را می‌دانیم که نبونید با وجود علایق دینی عجیب و غریبش و سستی‌ای که

---

552. Smith, 1996: 78.
553. Sherwin, 2007: 122.
554. Beaulieu, 1993: 241-261.
555. Borger, 1996: 57-58, 107-124.

در جلب افکار عمومی مردمش نشان می‌داد، پادشاهی هوشیار و گوش به زنگ بوده و رفتار کوروش را به دقت زیر نظر داشته است. بنابراین انتقال غیرعادیِ بت‌ها به بابل می‌توانسته نوعی اقدام پیشگیرانه در برابر حمله‌ی کوروش قلمداد شود.

چنان که گذشت، با توجه به پیشینه‌ی دینی نبونید و بی‌اعتنایی‌اش به خدایان بابلی آشکار است که انگیزه‌ی او از این کار دینی نبوده است. یعنی تفسیر مرسومی که می‌گوید نبونید از ترسِ بی‌احترامی پارسیان بت‌ها آنها را منتقل کرده، بی‌شک نادرست است. کوروش پیش از حمله به بابل دست‌کم دو قلمرو بزرگ ماد و لودیه را با جنگ گشوده بود و حتا یک اشاره نداریم که به غارت معبدی به دست سربازانش اشاره کند، و برعکس در هر دو مورد می‌بینیم که طبقه‌ی کاهنان و وفاداران به معبدها پشتیبان او بوده‌اند و گویا به نفع کوروش به شاهِ قدیمی خود نیز خیانت کرده باشند. بنابراین نبونید که حرکات کوروش را زیر نظر داشته، می‌دانسته که به معبدها بی‌احترامی‌ای نخواهد شد، و حتا اگر هم چنین می‌شده، یکتاپرستی مانند نبونید که سال‌ها تلاش کرده بود تا خدایان دیگرِ میان‌رودان از اعتبار بیفتند، نمی‌بایست از این موضوع چندان هراسان شود که مانند مهاجمی خشمگین بت‌ها را به بابل منتقل نماید.

به نظرم تنها توجیهی که وجود دارد، آن است که کوروش از حمایت طبقه‌ی کاهنان میان‌رودان برخوردار بوده و انگار که برنامه‌ی سیاسی کوروش آن بوده تا با فتح هر شهر، خدایان آن شهر و بت‌هایش وی را تأیید کنند یا به شکلی دیگر به او مشروعیت بخشند. چنین الگویی را درباره‌ی سروش معبد دلفی در یونان و خودِ معبد اساگیل در بابل می‌بینیم و احتمالاً بخشی از سیاست کلان‌تر کوروش برای جنگِ بی‌خونریزی بوده است. در این چارچوب، این که نبونید بت‌ها را به بابل منتقل کرد، معنادار می‌شود. او از سویی برای بت‌ها احترام چندانی قایل نبوده و از

این که به عنوان تبعیدکننده‌ی خدایان شهرها به بابل سرزنش شود ابایی نداشته، و از سوی دیگر می‌ترسیده حضور بت‌ها در شهرهایی که به کوروش می‌پیوندند پایگاه مردمی او را در میان‌رودان تقویت کند. بولیو هم بعد از تحلیل اسناد بابلی درباره‌ی ترابری قایق‌ها و افراد و اموال، به این نتیجه رسیده که نبونید در شانزدهمین سال سلطنت خود شهر بابل را برای مقاومت در برابر حمله‌ی پارسی‌ها بسیج می‌کرده است. از دید او، انتقال بت‌های شهرهای دیگر به بابل نیز در همین راستا صورت گرفته و تلاشی بوده برای نگهبانی و پاسبانی از آنها در پایتختی که فتح کردنش بسیار دشوار بوده است.[٥٥٦]

شواهد نشان می‌دهد در همان زمانی که کوروش به بابل حمله می‌کرد، شهرتی جهانگیر و نیک داشته است. با وجود طنین دینیِ نهفته در این نیک‌نامی، که در متون باستانی نیز منعکس شده، چنین می‌نماید که مهم‌ترین ویژگی ستودنی کوروش از همان ابتدا آزاداندیشی و رواداری دینی‌اش بوده باشد. کوروش به اخلاقی انسان‌گرا و مردمی گرایش داشت که فراسوی پایبندی به دین یا ایزدی خاص قرار می‌گرفت. پژوهش‌گران معاصر نیز این رواداری دینی کوروش را مورد تأیید قرار داده‌اند و پذیرفته‌اند که محبوبیت او در میان مردم از این آزاداندیشی و رواداری‌اش برمی‌خاسته است. این محبوبیت حتا در میان مردم بابل در آن زمانی که مورد حمله‌ی سپاه کوروش قرار گرفتند هم وجود داشته است.[٥٥٧]

بنابراین کوروش، با وجود سرزنش نبونید به خاطر بی‌دینی، بر جنبه‌ی دین‌مدارانه‌ی خویش تأکید نمی‌کرده، و خود را هم‌چون نجات‌بخشی و سازمان‌دهنده‌ای سیاسی معرفی می‌کرده است. انگاره‌ی رسمی از کوروش،

---

556. Beaulieu, 1993.
557. Coogan and Winn Leith, 1998: 376-377; Mallowan, 1985, Vol.2: 392- 419.

شاهی بوده آبادگر و دادگر که مورد حمایت خدایان است. او بر خلاف نبونید به یک خدای خاص پایبند نبوده و برنامه‌ای برای تبلیغ کیشی مشخص را در ذهن نداشته است. در این زمینه، تأکید استوانه‌ی حقوق بشر بر نقش مردوک در پیروزی کوروش، بیشتر به غلبه‌ی نظم بر آشوب و کارکردِ باستانی مردوک به عنوان ایزدِ حامی نظم اجتماعی مربوط می‌شود.

بندی از استوانه‌ی حقوق بشر می‌گوید که مردوک شهر بابل را از ستم‌ها رهایی بخشید و این بندی است که به همین شکل در منظومه‌ی انوما الیش هم آمده است و در آن‌جا به فرآیند ساخته شدنِ شهر بابل به دست مردوک اشاره می‌کند. بر این مبنا استدلال کرده‌اند که کوروش در تبلیغات سیاسی خویش فتح بابل را تنها انتقال پادشاهی از خاندانی به خاندانی معرفی نمی‌کرده، بلکه مدعی بوده که چرخشی بزرگ در هستی انجام پذیرفته و دورانی نو در تاریخ بابل آغاز شده که با آفرینش آغازین این شهر به دست خدایان قابل قیاس است.[۵۵۸]

نظمی که در استوانه‌ی حقوق بشر به مردوک نسبت داده شده، شکلی سلسله‌مراتبی از حقوق شهروندی است که در آن نابرابری نمایان و روشنی میان شهروندان کامل (شابِه کیدینی) و دیگران وجود داشته است. شهروندان اصلی بابل که با این برچسب مشخص می‌شدند، کسانی بوده‌اند که به خاندان‌های اصیل تعلق داشته و وضعیت آزاد داشته‌اند. یعنی اجباری برای بیگاری و کار در فعالیت‌های عمومی نداشته‌اند و از نظر اقتصادی و سیاسی مستقل محسوب می‌شده‌اند. بقیه‌ی مردم یا بومیانِ سرکوب‌شده و نیمه برده (موشکینو) بوده‌اند و یا برده‌هایی جنگی که به زور به این شهر آورده شده و به کار گمارده می‌شده‌اند.

---

558. Haubold, 2007: 51-52.

مراسم دینی جاری در بابل، که مهم‌ترینش جشن نوروز یا همان آکیتو بود، مناسکی برای تثبیت همین سلسله‌مراتب و استوار ساختن مرزبندی بین گروه‌های اجتماعی گوناگون بود. در روزهای گوناگونِ جشن آکیتو، مردم بابل جریان آفرینش هستی را با بازخواندنِ منظومه‌ی اِنوماالیش یک بار دیگر یادآوری می‌کردند و جنگ خدایان و تثبیت نظمِ مستقر بر بابل را در قالب نمایش‌هایی خیابانی بازتولید می‌کردند. در روز پنجم از این مراسم، شاه بابل در برابر بت مردوک خوار می‌شد. تاج و عصایش را از او می‌گرفتند و کاهن بزرگ مردوک سیلی سختی به گوش او می‌زد و وادارش می‌کرد تا در برابر بت مردوک زانو بزند. شاه در این حال به گناهانش در سال گذشته اعتراف می‌کرد و ادعا می‌کرد که به مردم بابل ظلمی روا نداشته و در شکوفایی و شکوه این شهر کوشیده است.

مردمی که او در این مراسم ستم دیدن‌شان را انکار می‌کرد، همان شهروندان کامل و مردان آزاده‌ی شهر بودند، و مهم‌ترین ستمی که می‌توانست متوجه‌شان شود، گمارده شدن‌شان به بیگاری بود.[۵۵۹] تنها بعد از این مراسم بود که بار دیگر نشانه‌های سلطنت شاه بابل را به او باز می‌دادند و او با اطمینان از این که از پشتیبانی خدای شهر برخوردار است، سالی دیگر فرمان می‌راند. به احتمال زیاد، خاکساری و بندگیِ نهفته در همین مراسم بوده که باعث شده کمبوجیه در زمان فرمان راندنش بر بابل و دارا بودنِ لقبِ شاه بابل، از اجرای مراسم خودداری کند. او که در چارچوب دینی ایرانی ـ ایلامی و چه بسا زرتشتی پرورش یافته بود، این شکل از خاکساری و خوار ساختن خویش در برابر بتِ مردوک را خوش نمی‌داشته و به همین دلیل هم بارها به خودداری‌اش از ایفای نقش شاه در برخی از مراسم رسمی اشاره رفته است.

559. Kuhrt, 2005: 38.

در هر حال، از همین شواهد برمی‌آید که مردوک نگهبان و حافظ نظم حاکم بر شهر بابل بوده و نابرابری‌های نهادینه‌شده در میان بردگان و مسکین‌ها (موشکینو) با شهروندان آزاد را نمایندگی می‌کرده است. بنابراین وقتی مردوک بلدان و شروکین دوم نسخه‌ای ساده‌شده از همین اعتراف آیینی را در کتیبه‌های‌شان تکرار می‌کنند و می‌گویند به مردم بابل ظلم نکرده‌اند، در واقع، محترم شمردن همین قواعد اجتماعی و پایگانِ متفاوتِ مردمان را در نظر دارند. بندی از حماسه‌ی گیلگمش، که این جشن را توصیف می‌کند، به روشنی نشان می‌دهد که در زمان جشن آکیتو همه‌ی کارها تعطیل می‌شده و بنابراین جمعیتی از بردگان و فرودستان که در حالت عادی ناگزیر به بیگاری بوده‌اند، در این روزها از بار کار آزاد می‌شده‌اند. در این بند، نوحِ بابلی (اوتناپیش‌تیم) به گیلگمش می‌گوید بعد از ساختن کشتی‌ای که قرار بود در هنگامه‌ی توفان جان‌شان را نجات دهد، جشنی برای شکرگزاری برگزار کرد و

«برای مردم گاوهای ماده سر بریدم.

هر روز گوسفندانی را قصابی می‌کردم،

آبجو،... تل[۵۶۰] و شراب خرما،

کارگران آن را مثل آب رودخانه می‌آشامیدند،

و شادخواری می‌کردند، انگار که جشن آکیتو شده باشد»[۵۶۱].

560. Sesame

۵۶۱. گیلگمش (روایت آشوری)، لوح ۱۱، بندهای ۷۴ـ۷۰.

در مقابل شواهد نشان می‌دهد که شهروندان آزادِ بابل و شهرهای اطراف بوده‌اند که کارهای اصلی مربوط به مراسم را اجرا می‌کرده‌اند. بازسازی نبرد خدایان، مراسمی تعزیه‌گونه و پردامنه بوده که شمار زیادی از آزادمردان در آن شرکت می‌کرده‌اند و تهیه‌ی جامه‌های ایشان و ایفای نقش سپاهیان کینگو و مردوک برنامه‌ای بوده که نیروی انسانی بزرگی را طلب می‌کرده است. این در حالی است که می‌دانیم در این مراسم خدایان شهرهای دیگر نیز به همراه نمایندگانِ پیروان‌شان به بابل می‌آمده‌اند. این بت‌ها نیز بی‌شک توسط آزادمردان آن شهرها و اعضای بلندپایه‌ی معبدها حمل و همراهی می‌شده است. از مراسمی دیگر هم خبر داریم که با پاشیدن آب در خیابان‌ها انجام می‌شده و انگار نوعی تطهیر نمادین شهر بوده است. این‌ها همه نشان می‌دهد که در مراسمی عمومی از این دست، انگار قواعد اجتماعی مرسوم واژگونه می‌شده است. بردگان و فرودستان از کار کردن معاف می‌شده‌اند و در مقابل کارها بر دوش شهروندان آزادی می‌افتاده که نقشی مذهبی را، به دلیل افتخار و معنایی که برایش قایل بوده‌اند، داوطلبانه به انجام می‌رسانده‌اند.

شاهان آشوری‌ای که بابل را فتح می‌کردند، از عبارتی تکراری برای دعوی مشروعیت بهره می‌بردند. ایشان می‌نوشتند که در فلان و بهمان معبدِ بابلی قربانی کرده‌اند و تأکید می‌کردند که آرامی‌ها و کلدانی‌ها را عقوبت کرده و کشتار می‌کرده‌اند. این بدان معناست که ایشان خواهان نقش رسمی شاه بابل بوده‌اند. در مقام چنین کسی، مردم آرامی و ایلامی که نوآمده بودند و از حقوق شهروندان آزاد برخوردار نبوده‌اند، می‌توانسته‌اند کشتار شوند و یا به تبعید فرستاده شوند و تنها آزادمردان بوده‌اند که می‌توانسته‌اند بستر ظهور ستم باشند.

بنابراین اگر از دیدی اخلاقی به موضوع بنگریم، ادعای شاهانِ پیشاکوروشی درباره‌ی تثبیت نظم اجتماعی و پرهیز از ستم، در واقع، شکلی از تداوم ستم طبقاتی بوده است. یعنی شاهانی که تازه موفق به فتح بابل می‌شده‌اند،

به آزادمردان شهر اعلام می‌کردند که حقوق ویژه‌ی ایشان را به رسمیت می‌شناسند و هم‌چنان فرودستی و سرکوب بردگان و تبعیدیان را تداوم خواهند بخشید. دعویِ پرهیز از ستم، که به معنای خودداری از به بیگاری کشیدن آزادمردان و محترم شمردن ایشان است، در واقع، به معنای تثبیت مجدد ستمِ ایشان بر بردگان‌شان بوده است.

با این زمینه، می‌بینیم که در متن مردوک بلدان[٥٦٢] به بازگرداندن مردم تبعیدی اشاره‌ای رفته است. اما احتمالاً منظور دوباره جای دادنِ فرودستان و بردگان در موقعیت قبلی‌شان است. یعنی بازگرداندن مردم تبعیدی و بردگان امری جغرافیایی نبوده که به آزادی‌شان منتهی شود، بلکه برعکس، برگشتِ ایشان به موقعیت دون‌پایه‌ی قبلی‌شان را می‌رساند که چه بسا در شرایط جنگ و آشوب دستخوش اغتشاش شده بوده است.

متن استوانه‌ی حقوق بشر در این مورد استثنایی چشمگیر است، چون از مردم بابل و شادمان شدنِ ایشان سخن می‌گوید و شواهد بیرونی نشان می‌دهد که کوروش نه تنها روابط نابرابرِ میان آزادمردان بابلی و بردگان و تبعیدیان را تثبیت و تجدید نکرده، که آن را لغو هم کرده است. یعنی در کتیبه‌ی کوروش با بافتی یک‌سره متفاوت از معنای دادگری و پرهیز از ستم روبه‌رو هستیم؛ معنایی که در برابر سنت سیاسی دیرینه و کهن دولت‌های بابلی و آشوری قرار می‌گیرد.

این گسستِ معنایی تنها جنبه‌ی حقوقی و سیاسی ندارد، که به عرصه‌ی دین نیز تعمیم می‌یابد. کشمکش میان آشوریان و بابلیان، در ضمن تا حدودی نبرد میان هواداران ایزد آشور و مردوک هم بوده است. به همین دلیل هم وقتی مادها و متحدان بابلی‌شان شهر مقدس آشور را گشودند، در ویران ساختن معبدهای آشور کوتاهی نکردند

---

562. Gadd, 1953: 123.

و شاید به همین دلیل بود که شاه بابل از ترس نامشروع جلوه کردن نزد رعایای تازه‌اش در آشورِ شکست‌خورده، به عمد در یکی از مهم‌ترین نبردهای این دوران دیر به میدان رسید و از شرکت سربازانش در غارت معابد آشوری جلوگیری کرد.

درباره‌ی کشمکش کوروش و نبونید هم چنین می‌نماید که باید با رقابتی میان مردوک و سین روبه‌رو باشیم که به ترتیب حامی و پشتیبان شاه پارسی و کلدانی قلمداد شده‌اند. پس، انتظار داریم بعد از شکست نبونید و چیرگی کوروش بر بابل، هم‌زمان با بزرگداشت مردوک و احیای مراسم وی، با نوعی خوارداشت یا دست‌کم بی‌توجهی نسبت به سین روبه‌رو باشیم. با وجود این، واژگونه‌ی چنین چیزی را در اسناد می‌بینیم و این نشانگر بافت متفاوتی است که کوروش در آن به ادیان می‌اندیشیده است.

پرسش کلیدی در این‌جا پیش آن است که کوروش بعد از فتح بابل درباره‌ی معبد ایزد سین در حران چه موضعی گرفت؟ این معبد خاستگاه قدرت نبونید بود و چنان که گفتیم شاه بابلی به خاطر دلبستگی به این ایزد و این معبد بود که مرتکب خطایی بزرگ می‌شد و خدایان دیگرِ میان‌رودان را نادیده می‌انگاشت. اگر کوروش را یک پیرو راستین مردوک (همتای اهورامزدا) بدانیم، انتظار داریم انتقام زیاده‌روی‌های گذشته را از سین بگیرد، یا دست‌کم به عنوان شاهی پیروزمند که خود را برگزیده‌ی مردوک معرفی می‌کند، در محدود ساختنِ قدرت معبد سین و کمرنگ کردنِ اعتبار وی تلاشی به خرج دهد. چرا که به احتمال زیاد کاهنان سین و مردم حران از هواداران و وفاداران به نبونید محسوب می‌شده‌اند که هم‌چنان در تبعیدگاهش زنده بوده است.

جالب آن که سندی کشف شده که رفتار کوروش با معبد سین در حران را نشان می‌دهد. کوروش بعد از ورود به حران نوشت که سین، خدای ماه که ایزدِ برترِ این شهر بود، سلطنت چهارگوشه‌ی جهان را در دستانش قرار

داده است.[563] در سند دیگری از اور می‌خوانیم که خدای بزرگ اور بوده که اقتدار شاهانه را به شاهنشاه پارسی اهدا کرده است.[564] یعنی کوروش نه تنها اختلالی در روندهای جاری در حران و معبد سین ایجاد نکرد، که همان جایگاهی را که مردوک در بابل داشت، برای سین هم در حران به رسمیت شمرد. علاوه بر این، او مدعی ارتباطی با سین شد که مشابه‌اش را در بابل درباره‌ی مردوک طرح کرده بود.

این بزرگداشت ایزدانِ محلی سنتی کهن بوده و توسط هخامنشیان یا کوروش ابداع نشده است و همیشه هم معنایی دینی نداشته است. در بیشتر موارد، قربانی گزاردن برای خدای یک شهر از سوی کسی که مدعی سلطنت بر آن بوده، بر تثبیت قدرت سیاسی او دلالت می‌کرده و به اهالی محل نشان می‌داده که زمام امور به دست شاهی تازه افتاده است. چنان که می‌بینیم آشوربانیپال بعد از کشتار بابلی‌ها و ویرانگری بسیار می‌نویسد که سین خدای حران او را برای سلطنت خلق کرده و به او فرمان داده تا معبدش را در این شهر بازسازی کند. شروکین دوم بعد از غارت بابل و نابودی شهرهای بسیار، در فتح‌نامه‌اش به سال ۷۱۰ پ.م. نوشت که مردوکِ بابلی و نَبو خدای بورسیپا دست او را گرفته و حضورش را در این شهرها خیرمقدم گفته‌اند.[565] شلمناصر سوم هم بعد از ویران کردن شهرهای سوریه و حتا دزدیدن بت‌های برخی از معابد، در برابر ایزد عداد در حلب قربانی گزارد و باعث شد مردم حلب از او فرمان برند.[566]

قرن‌ها بعد، وقتی مردم صور در برابر اسکندر تسلیم شدند شهر را به او تسلیم کردند، اما شرط کردند که حق

563. Gadd and Legrain, 1928: No.46, No.307.
564. Gadd and Legrain, 1928: No.98; Gadd, 1929: 250.
565. Olmstead, 1923: 255.
566. Luckenbill, 1924: 610.

ندارد در معبد اصلی شهر برای ملکارت قربانی کند و این بدان معنا بود که مشروعیت سیطره‌ی او را از نظر دینی نپذیرفته‌اند.[۵۶۷] در تاریخ یونان به مواردی برمی‌خوریم که این رسمِ اهدای پیشکش به خدای شهرِ فتح‌شده حتا در مواردی به صورت تبلیغات جنگی و دروغی تبلیغاتی مورد استفاده واقع شده است. مثلاً کلئومِنِس اول اسپارتی که هم‌عصرِ داریوش بزرگ بود، وقتی به آرگوس حمله کرد و در گشودن شهر ناکام ماند، نیروی خود را بسیج کرد و معبدی را در حومه‌ی شهر گرفت و در آن‌جا برای هرا که ایزدبانوی نگهبان شهر بود قربانی گزارد و به این ترتیب مدعی شد که شهر را گرفته است![۵۶۸]

آنچه رفتار هخامنشیان را در این مورد با بقیه متفاوت می‌سازد، صرفِ قربانی گزاردن برای خدایان اقوام تابع یا محترمانه نام بردن از ایشان نیست، که پذیرش عمومیِ مردم در این زمینه است. آنچه درباره‌ی کوروش چشمگیر است، ستودن یهوه و مردوک به هنگام ورود به بابل نیست، که گسسته نشدن روند زندگی عادی مردم بابل و تداوم آرامش در میان پرستندگان مردوک است، و شور و اشتیاق عمومیِ پرستندگان یهوه برای این که فرمان او را اجرا کنند و بعد از سه نسل اقامت در بابل، بار دیگر به سرزمین کهن خویش بازگردند. آنچه درباره‌ی کوروش و جانشینانش اهمیت دارد، رعایت یک قاعده‌ی قدیمی برای تثبیت مشروعیت سیاسی نیست، که واژگون شدن این معادله و دگردیسی محتوای دینی زیر تأثیر شهریاریِ ایشان است.

طی هزار سالی که پیش از کوروش بر بابل سپری شده بود، ده‌ها شاه مهاجم این شهر را فتح کردند و مشروعیت

567. Arrian, 15.9.

۵۶۸. هرودوت، کتاب ششم، بند ۸۱؛ پلوتارک، سولون، ۹.

خویش را با ستودن مردوک تثبیت کردند، اما تنها در دوران کوروش و کمبوجیه بود که مفهومِ مردوک دستخوش دگردیسی شد. چنان که در *اسطوره‌شناسی آسمان شبانه* نشان داده‌ام، در زمان زمامداری این دو در بابل، دستگاه اخترشناسی ایران شرقی در این سرزمین رواج یافت و مردوک از سویی با اهورامزدا همتا انگاشته شد و از سوی دیگر با سیاره‌ای در آسمان (برجیس) مربوط شد و دلالتی اختری به دست آورد و جدول‌ها برای رصد و پیش‌بینی طلوع و غروبش پرداخته شد. این بدان معناست که تنها کوروش نبود که از مردوک مشروعیت سیاسی دریافت می‌کرد، که خودِ مردوک هم از کوروش مشروعیتی دینی می‌گرفت و این تأثیر چندان بود که مفهومِ این ایزد و صورت‌بندی‌اش نزد کاهنانش را به کلی دگرگون می‌ساخت.

مشابه همین ماجرا را درباره‌ی یهوه نیز می‌بینیم. با خواندن *عهد عتیق* روشن می‌شود که شاهان یهودی و غیریهودی بسیاری پیش از کوروش مدعی سروریِ بنی‌اسرائیل شده بودند و یهوه را نیز می‌ستودند. اما تنها در زمان کوروش است که متونی دینی با محتوای معنایی یکتاپرستانه و متفاوت نوشته می‌شود و معبدی با مختصات اعلام‌شده از سوی شاه ساخته می‌شود. نقش کوروش در تاریخ هیکلِ یهوه، تنها، با نقش سلیمان قابل مقایسه است که از دید بسیاری از پژوهش‌گران موجودی اساطیری است و از بازتاباندن تصویر باشکوه کوروش بر یکی از شاهان قدیمی اورشلیم پدید آمده است. در *تورات* تأکیدی هست بر این که کوروش پیِ معبد اورشلیم را کنده و ساخته[۵۶۹] و زروبابل که نماینده‌ی او بوده، با دستان خود این پی را استوار کرده است.[۵۷۰] این تا حدودی نشان

۵۶۹. کتاب اشعیاء نبی، باب ٤٤، آیه‌ی ٢٤.

۵۷۰. کتاب زکریای نبی، باب ٤، آیه‌ی ۹.

می‌دهد که این معبد برای نخستین بار ساخته می‌شده است، وگرنه بازسازی معبد به کندن پی نیازی ندارد.

گفتار دوم: کوروش و ایزدان یونانی

موقعیت فرازین شاهان هخامنشی نسبت به خدایان، و اندرکنش دوسویه‌ی ایشان با هم، بر اساس این اسناد در زمان کوروش بزرگ شکل گرفته است. این ارتباط با نقشی که شاهان پیشین در مقام بندگانِ ایزدانِ جا افتاده بر عهده می‌گرفته‌اند، متفاوت است. بخشی از روایت‌ها که این ارتباط را باز می‌نمایاند، در چارچوب قدیمی روابط دینی و سیاسی میان خدایان و شاهان قدیمی نویسانده شده و همان روندهای باستانی را به شاهان هخامنشی نیز تعمیم می‌دهد. احترام پارسیان به خدایان اقوام دیگر در منابع قدیمی به این صورت منعکس شده که انگار ایشان به واقع اعتقادی قلبی به این ایزدان داشته‌اند و پیشگویی‌های‌شان را جدی می‌گرفته‌اند. هرودوت نوشته که کمبوجیه پیشگویی سروش خدایان مصری را درباره‌ی جای مرگش جدی می‌گرفت،[۵۷۱] و داریوش و خشایارشا و سرداران پارسی همگی پیشگویانی یونانی را در کنار خود داشته‌اند.[۵۷۲] بیشتر مورخان معاصر هم این روایت‌ها

---

۵۷۱. هرودوت، کتاب سوم، بند ٦٤.

۵۷۲. هرودوت، کتاب هشتم، بند ۱۳۳، کتاب نهم، بندهای ٤۲ و ۱۵۱.

را جدی گرفته‌اند و فرض کرده‌اند که شاهان هخامنشی به واقع با پیشگویان یونانی یا مصری رایزنی می‌کرده‌اند.[۵۷۳]

اما این برداشت از چند نظر نادرست می‌نماید. نخست آن که موقعیت پیشگویان یونانی یا مصری در شاهنشاهی هخامنشی تفاوتی با پیشگویان و کاهنان ایلامی، بابلی، بلخی، هندی، پارتی، ارمنی، عرب، کاپادوکی و... نداشته است. بسیار بعید است که شاهنشاه هخامنشی برای هر تصمیم خود به دست‌کم سی پیشگو مراجعه کند که هر یک به قومیتی تعلق دارند و خدایی متفاوت را می‌پرستند و احتمالاً نظرِ متفاوتی هم با بقیه دارند. دوم آن که با مرور ارتباط پیشگویان و دربار هخامنشی معلوم می‌شود که این پیشگوها و سروش‌های خدایان بوده‌اند که تصمیم‌های پارسیان را پیروی می‌کرده‌اند، و نه برعکس. یعنی انگار ابتدا شاه تصمیم می‌گرفته و بعد پیشگویان و کاهنان آن را برای مردمی که از این تصمیم متأثر می‌شده‌اند، توجیه می‌کرده‌اند. در برخی از موارد ــ مثل سروش معبد دلفی که شاه لودیه را نابه‌هنگام به میدان جنگ فرستاد ــ بوی تبانی و همدستی‌ای به مشام می‌رسد. در موارد دیگر، مانند حضور اونوماکریتوس در ارتش ایران هنگام حمله به آتن، قضیه به سادگی هواداری نخبگان دینی از پارس‌ها را نشان می‌دهد. این که مورخان یونانی با دیدنِ پیوند گرم و صمیمانه‌ی کاهنان یونانی و دربار هخامنشی در این زمینه داستان‌سرایی کنند، دور از انتظار نیست. اما این که مورخان امروزی چنین گزارش‌های نامعقولی را درست بپندارند، جای شگفتی دارد.

گذشته از پیوند کوروش با ادیان بالیده در ایران‌زمین، اسنادی هم درباره‌ی ارتباط او با خدایان اقوام یونانی‌زبانِ آناتولی و بالکان در دست داریم که توجه به آنها می‌تواند تصویرمان از سیاست مذهبی و باورهای دینی وی را

573. Bickerman, 1946: 269.

کامل‌تر سازد. آنچه در این گفتار می‌آورم، به شکلی مفصل‌تر و کامل‌تر در کتاب *تاریخ خرد پیشاسقراطی* آمده، که جلد دوم از مجموعه‌ی «تاریخ خرد» است. در این‌جا از آن‌جا که تعیین هویت و محتوای نظری اندیشمندان یونانی‌زبان مورد نظر نیست، تنها چکیده‌ای را درباره‌ی چند چهره‌ی شاخص مورد اشاره قرار می‌دهم و علاقه‌مندان را به بحث مفصل‌ترِ آن کتاب ارجاع می‌دهم.

در زمان کوروش بزرگ، میلتوس بزرگترین و ثروتمندترین شهر یونانی‌نشین جهان بود.[٥٧٤] میلتوس از ابتدای عصر هخامنشی تا هزار سال بعد یکی از بزرگترین مراکز تولید و تدوین فرهنگ یونانی بود. چنان که نخستین فیلسوف یونانی زبان ــ تالس و شاگردانش ــ و واپسین معمار بزرگ یونانی ــ ایزیدور میلتوسی، طراح کلیسای ایاصوفیا ــ از این شهر برخاسته بودند. در قرن پنجم و ششم پ.م، میلتوس مهم‌ترین مرکز بازرگانی مردم یونانی‌زبان محسوب می‌شد، در حدی که شهر دوردستِ سوباریس در ایتالیا نیز پشمِ تولیدی خود را به این شهر صادر می‌کرد.[٥٧٥]

چنان که گفتیم، کوروش هنگام جنگ با کروزس از حمایت دو نیروی مهم جهان یونانی برخوردار شد. اولینِ آن، هواداری شهرهای یونانی‌زبان به رهبری میلتوس بود و دیگری، نیروی معنوی کاهن دلفی بود که از همان ابتدا کرزوس را فریفت و او را به درون تله‌ی پارس‌ها کشاند. پرسشی که در این‌جا مطرح می‌شود آن است که چه کسانی در این مناطق به تبلیغ برای کوروش مشغول بودند؟ و تبار و باورها و نقش دینی‌شان چه بوده است؟

نکته‌ی شگفت‌انگیز آن که در اسناد یونانی و لاتین نام و نشان این کارگزاران به خوبی باقی مانده و می‌توان بر

---

574. Marshall, 2009: 1, Sansone, 2004: 79.
575. Marshall, 2009: 1, Sansone, 2004: 79-80.

مبنای این اسناد تاریخ نفوذ کوروش در دنیای یونانی‌زبان را بازسازی کرد. نخست، به شهر میلتوس بپردازیم. چنان که گذشت، این بزرگترین مرکز تجمع یونانیان در آن روز بود و یکی از شهرهای مهم لودیه هم محسوب می‌شد و در ضمن اولین و مهم‌ترین جایی هم بود که به هواداری از کوروش برخاست و به شاه لودیه پشت کرد. کسی که این مهم را در این شهر به انجام رساند، شخصیتی نامدار است که داستان زندگی‌اش در منابع کهن باقی مانده، و معمولاً جدا از داستان کوروش و کاملاً بی‌توجه به ارتباط‌های بینابینی‌اش با پارس‌ها روایت می‌شود. این شخص، تالس میلتوسی است که بنیانگذار فلسفه‌ی یونانی محسوب می‌شود.

شواهد زیادی در دست است که نشان می‌دهد تالس از همان ابتدا در سیاست روز دخالت داشته است. تالس مردی اشرافزاده بود از تبار فنیقی، که نخستین گزارش درباره‌ی فعالیت سیاسی‌اش به پیش از دوران کوروش، و دوران کشمکش ماد و لودیه مربوط می‌شود. در جریان جنگ‌های ماد و لودیه که به صلح سال ۵۸۵ پ.م. منتهی شد، تالس آشکارا هوادار مادها بود. در کتاب *تاریخ خرد پیشاسقراطی* بحث مفصلی هست که طی آن نشان داده‌ام تالس به سه دلیل در جریان این نبرد هم‌دست و هوادار مادها بوده است. نخست آن که او از سال خورشیدگرفتگی‌ای که به صلح منتهی شد، خبر داشته و گویا این دانش در آن هنگام در انحصار مغان و اخترشناسان ماد بوده است. دوم آن که مادها انگار در هنگام جنگ از این خورگرفت خبر داشته‌اند و بر مبنای آن تبلیغاتی سیاسی را در میان لودیایی‌ها پراکنده بودند، و تالس نیز دقیقاً چنین کرده است و اصولاً نخستین بار به خاطر روایت این خورگرفت در میان یونانی‌زبان‌های لودیه شهرتی یافته است. سوم آن که صلح یادشده در نهایت به نفع مادها بود و باعث شد ایشان قلمرویی را که در دست داشتند نگه دارند و ولیعهدشان ارشتی‌ویگه با دختر شاه لودیه ازدواج کند. این الگوی گرفتن عروس به جای دادن دختر، و نگه داشتنِ زمین‌های تسخیرشده نشان می‌دهد

که لودیایی‌ها در جریان جنگ دست پایین را داشته‌اند و این که بلافاصله بعد از خورگرفت صلح کردند، حاکی از آن است که مادها آگاهی‌شان از این رخداد نجومی را هم‌چون سلاحی تبلیغاتی به کار می‌گرفته‌اند.[۵۷۶] تالس، با وجود آن که شهروند میلتوس و تابع شاه لودیه بوده، در این هنگام هم‌چون مبلغی به نفع مادها عمل می‌کرده و خبرِ بروز خورگرفت را پیشاپیش بین مردم می‌پراکنده است.

درباره‌ی نقش سیاسی بعدیِ تالس، چیز زیادی نمی‌دانیم. اما با ورود کوروش به صحنه، تالس نیز بار دیگر فعال شد و این بار نقشی کلیدی را بر عهده گرفت. زمانی که کرزوس ــ شاه لودیه ــ از سقوط هگمتانه آگاه شد و عزم نبرد با کوروش را اعلام کرد، در واقع دنباله‌ی جنگ‌های قدیمی ماد و لودیه را گرفت. در این شرایط انتظار داریم که تالس هم‌چنان به جبهه‌ی سابق خود وفادار بوده، و با وجود زیستن در میان مردم لودیه، نماینده‌ی منافع مادها بوده باشد که حالا سروری فرهمند به نام کوروش را به رهبری برگزیده بودند. جالب آن که رفتار بعدی تالس نیز کاملاً با تفسیر ما سازگار است.

نویسندگان باستان نوشته‌اند که وقتی کرزوس برای نبرد با کوروش به حرکت درآمد، تالس را نیز به عنوان مهندس در سپاه خود داشت و او بود که با منحرف کردن بخشی از رود هالیس (در خوانش یونانی: هالوس) گذر سپاهیان را از این رود ممکن ساخت.[۵۷۷] اگر این گزارش راست باشد، قاعدتاً تالس از همان هنگام هوادار کوروش بوده و به نفع پارس‌ها فعالیت می‌کرده است. چون به زودی معلوم شد که سپاه کرزوس بعد از عبور از رود

---

۵۷۶. برای شرح مفصل این موضوع و مرور منابع و مراجع باستانی بنگرید به کتاب «تاریخ خرد ایونی»، فصلِ مربوط به تالس میلتوسی.

577. Holme, 2010: 33.

هالیس نادانسته به درون دامی قدم نهاده است.

حرکت تعیین‌کننده‌ی کرزوس در این لشگرکشی، عبورش از رود هالیس (قزل‌ایرماق کنونی) بود. احتمالاً سپاه لودیه بعد از گذر از این رود به خاطر مسدود بودن راه پشت سرشان روحیه‌ی خود را از دست دادند. شواهد این حدس را تأیید می‌کند که در میان سپاهیان لودیه بر سر گذر کردن یا نکردن از هالیس دودستگی وجود داشته است، چون کرزوس ناگزیر شد به معبد دلفی برود و نظر سروش دلفی را در این مورد بپرسد. کاهن دلفی او را به عبور از رود برانگیخت. اما این کار خطایی نظامی بود و کوروش به همین دلیل توانست پیشروی سپاه لودیایی را متوقف کرده و ایشان را تار و مار کند. او انگار بر خلاف سپاه لودیه برای عبور از هالیس مشکلی نداشته و پیشاپیش در این مورد تدبیری اندیشیده بوده است. چون بدون این که این رود مانعی بر سر راهش ایجاد کند، سپاهیان فراری را دنبال کرد و بلافاصله بعد از کرزوس به شهر سارد رسید و آن‌جا را بعد از دو هفته محاصره فتح کرد.

مورخان و نویسندگان قدیمی عبور کرزوس از رود هالیس را دلیل شکست او می‌دانستند و می‌گفتند سروش معبد دلفی با برانگیختن وی به عبور از این رود وی را فریفته و به نفع پارس‌ها وارد عمل شده است. اگر چنین باشد، تالس که کارگزار این عبور بوده نیز باید بخشی از توطئه‌ی کشاندن لودیایی‌ها به آوردگاهی نامناسب بوده باشد. این حدس با این شاهد تقویت می‌شود که وقتی کوروش سارد را در محاصره گرفت، کرزوس به شهرهای تابعش پیام فرستاد تا بنا بر قاعده‌ی هم‌پیمانی‌شان (سوماخیا: συμμαχια)، به کمکش بشتابند. اما تالس که از مردان بانفوذ در یکی از پرجمعیت‌ترین شهرهای یونانی‌نشین دورانش بود، مردم میلتوس را قانع کرد که این عهد

را نادیده بگیرند[۵۷۸] و با گسیل نکردن نیرو در عمل به نفع پارس‌ها موضع بگیرند.[۵۷۹] نقش تالس وقتی معنادارتر می‌نماید که دریابیم آن پیشگوی معبد دلفی که کرزوس را به عبور از رودخانه وا داشت نیز دوست و آشنای تالس بوده است.

اهمیت اعلام بی‌طرفی میلتوس را می‌توان از این‌جا دریافت که کوروش بعد از فتح لودیه امتیازهای فراوانی به این شهر داد و همکاری‌شان را با پارس‌ها ستود. چنین می‌نماید که کوروش از همان ابتدا قصد داشته یک استان ایونی با مرکزیت میلتوس را تأسیس کند و تالس کارگزار او در این فرآیند بوده است. چون می‌خوانیم که پس از ابراز لطف کوروش به مردم میلتوس، او مردم شهرش را برانگیخت تا اتحادیه‌ای ایونی (بولوتِریون: βουλευτεριον) تأسیس کنند و مرکزش را شهر مذهبی تئوس قرار دهند و این با سیاست هخامنشیان در هویت بخشیدن به اقوام با مرکز قرار دادن معابد مقدس سخت هم‌خوانی دارد. فرمان کوروش به روشنی میلتوس را در میان دوازده شهر این اتحادیه برتر از بقیه می‌شمرد و آن را به مرتبه‌ی شهری آزاد برکشیده بود، که احتمالاً تعبیر یونانیان باستان از مرکزِ استان بوده است. اتحادیه‌ای که تالس را مؤسس آن می‌دانند، در اصل همان استان ایونیه‌ی هخامنشی است که از ابتدا تا انتهای دوران این سلسله بخشی استوار از دولت هخامنشی بود و در برابر هجوم اسکندر نیز بسیار مقاومت کرد. تالس به خاطر نقشی که در این میان ایفا کرد، چندان مشهور شد که وقتی درگذشت، تندیس او را در کنار آرامگاهش ساختند و بر لوح آن نوشتند: «این است تالس، خردمندترین اخترشناس

---

۵۷۸. هرودوت، کتاب نخست، بند ۷۵.

579. Diogenes Laërtius, 1.25.

و افتخار میلتوس و ایونیه که در این‌جا ایستاده است»[۵۸۰].

بنابراین کاملاً روشن است که تالس نماینده و کارگزار کوروش در شهرش بوده و مردم را به هواداری از پارس‌ها برمی‌انگیخته است. تالس در این هنگام هفتاد و هفت سال سن داشت و در همان حدود فتح لودیه،[۵۸۱] یا دست بالا چند سالی پس از آن درگذشت. بنابراین از سرِ جاه‌طلبی و برای دستیابی به مقام یا ثروت چنین نکرده است. یعنی شکی نیست که تالسی که سپاه کرزوس را به دام کشاند و با شریکِ دینیِ مهیاسازنده‌ی این تله (سروش دلفی) روابطی صمیمانه داشت و شهرش را به حمایت از کوروش برانگیخت، به راستی به کردارهای خویش و حقانیت کوروش باور داشته و بر مبنای محاسبات صرف سیاسی و منافع شخصی چنین نکرده است.

گذشته از ماجرای خورگرفت و فعالیت‌های سیاسی نمایان تالس، نشانه‌ی دیگری که پیوند وی را با پارس‌ها نشان می‌دهد، نزدیکی او با کاهنان معبد دلفی است. در مورد پیوند میان او و این معبد چند گزارش در دست داریم. نخست آن که تالس که گویا مرد ورزشکاری بوده، دو بار در مسابقه‌ی المپیک جامی برد و هر دو بار آن را به معبد آپولون در دلفی اهدا کرد. برنده شدن او در مسابقات ورزشی باید به زمان جوانی‌اش مربوط شود و این دورانی است که هنوز خاندان کرزوس بر لودیه فرمانروایی داشته‌اند.

اما اهدای جام‌ها به پرستشگاه دلفی کرداری معنادار است. این معبد از دیرباز برای مردم ایونی اهمیت داشت، در حدی که کرزوس نیز هنگام حمله به پارس‌ها با سروش آن‌جا مشورت کرد. اما اوج گرفتن آوازه‌اش از دوران

---

۵۸۰. هایلند، ۱۳۸٤: ۱٤۷.

۵۸۱. خراسانی، ۱۳۷۰: ۱۲۳.

کوروش آغاز شد و شواهدی هست که نشان می‌دهد از همان ابتدا این معبد و کاهنانش با مغان و فرهنگ ایرانی مربوط بوده‌اند و آوازه یافتن‌شان هم هم‌زمان بوده با تماس فرهنگ لودیه و ماد. تا پیش از چیرگی کوروش بر لودیه و ایونیه گزارش دیگری از این که قهرمانی جایزه‌های ورزشی‌اش را به این معبد اهدا کند، در دست نداریم. بلافاصله بعد از ورود پارس‌ها به صحنه، چنین رسمی را می‌بینیم و نه تنها ورزشکاران، که سرداران (به ویژه سرداران پارسی!) نیز از میان غنایم جنگی خود بخشی را به این معبد هدیه می‌دهند.

ایونی‌ها هم معبد آپولون در دلفی را نوعی سفارت‌خانه‌ی دولت هخامنشی می‌دانستند، چنان که خراج‌ها و هدایای‌شان به شاهنشاه پارس را به آن‌جا تحویل می‌داده‌اند. در ادامه‌ی بحث و در فصلی که سخن از پوتاگوراس در میان است، بحثی مفصل درباره‌ی معبد دلفی و ساز و کارهای منتهی به پرآوازه شدنش به دست داده‌ام. از این رو، در این‌جا سخن را کوتاه می‌کنم و تنها بر این نکته تأکید می‌کنم که اصولاً اهمیت یافتن معبد دلفی با قدرت گرفتن مادها در آناتولی هم‌زمان بود و کاهنان اعظم این معبد از همان ابتدا با ایرانیان و مغان مادی و پارسی پیوند داشته‌اند. این نکته که نخستین پیشگویی تاریخی تأثیرگذار این معبد، در اصل نوعی هواداری نمایان از کوروش و کشاندن کرزوس به دامی جنگی بوده، باید در کنار این شاهد دیده شود که شهربانان پارسی همواره در بزرگداشت این معبد می‌کوشیدند[۵۸۲] و سروش آپولون در این جایگاه نیز همواره به نفع سیاست پارس‌ها پیشگویی می‌کرد.[۵۸۳]

---

۵۸۲. شرح مفصل نقش معبد دلفی در درگیری‌های هخامنشیان و آتنی‌ها را در کتاب «اسطوره‌ی معجزه‌ی یونانی» به طور کامل آورده‌ام.

۵۸۳. هرودوت، کتاب ششم، بند ۱۸.

احتمالاً تالس در دوران جوانی و در همان مقطعی که معبد دلفی تازه در میان مردم ایونیه شهرتی پیدا می‌کرد، جایزه‌های خود را به آن‌جا اهدا کرده و به این ترتیب در تثبیت اهمیت و اعتبار آن‌جا نقشی مهم ایفا کرده است. جالب آن که دیوگنس نوشته که کاهنان معبد دلفی نیز در بزرگداشت تالس می‌کوشیده‌اند و ایشان بودند که به او لقبِ خردمند (سوفوس: σοφοσ) را اعطا کردند.[۵۸۴] در ضمن، باید این احتمال را در نظر گرفت که شاید تالس جایزه‌های خود را هم‌زمان با ورود کوروش به لودیه و در دوران پیری به این معبد بخشیده باشد. اگر چنین باشد، او هم‌زمان با برخاستنِ زمزمه‌هایی در مورد معتبر نبودنِ سروش دلفی و مشکوک شدنِ مردم بابت هواداری آپولون از پارس‌ها چنین کرده است.

بنابراین، داده‌های بازمانده از مورخان باستانی برای بازسازی چهره‌ی تالس میلتوسی تا این حد کفایت می‌کند که بگوییم او مردی فنیقی و بلندمرتبه از ساکنان قدیمی شهر بوده، موقعیت اقتصادی و سیاسی ارجمندی داشته و در نابودی دولت لودیه و ادغام آن در دولت جهانی کوروش بزرگ نقشی ایفا کرده است. تالس مهندسی فنیقی بوده که در ارتش لودیه به نفع کوروش فعالیت می‌کرده، از نفوذ خود برای شوراندن مردم میلتوس بر کرزوس و قبول حاکمیت پارس‌ها بهره برده، و در نهایت هم احتمالاً به عنوان کارگزار کوروش سازماندهی استان ایونیه با مرکزیت میلتوس را به انجام رسانده و به همین دلیل مردم شهرش او را بزرگ می‌داشته‌اند. او در زمان کوروش کارگزار تأسیس هویت ایونی شده و با دخالت و نفوذ وی بوده که اتحادیه‌ی دولت‌شهرهای ایونی با سرپرستی شهربان ایونیه شکل گرفته و به یکی از استان‌های هخامنشی تبدیل شده است. او هم‌چنین یکی از نخستین کسانی

---

584. Diogenes Laërtius, 1.22.

است که با فرستادن هدیه به پرستشگاه دلفی اعتبار می‌بخشد و احتمالاً این در شرایطی رخ داده که این معبد به هواداری از کوروش مشغول بوده است.

در شرح حال‌هایی که از پوتاگوراس (فیثاغورث) به جا مانده، می‌تواند به جزئیاتی درباره‌ی کارگزاران این معبد دست یافت. مثلاً این گزارش را در دست داریم که پوتاگوراس در دوران جوانی در ایونیه با زنی به نام تمیستوکلئا[۵۸۵] مصاحب شد که او را با اصول اخلاق آشنا کرد. این تمیستوکلئا کاهن معبد دلفی بود و احتمالاً در سال ۶۰۰ پ.م. زاده شده بود؛ یعنی، در زمانی که کوروش بزرگ لودیه را شکست داد و ایونیه را فتح کرد او زنی بالغ و پخته بوده است. تمیستوکلئا را منابع گوناگون به عنوان استاد یا گاه خواهر پوتاگوراس معرفی کرده‌اند.[۵۸۶] اما به احتمال زیاد او یک نسل از پوتاگوراس مسن‌تر بوده و هم‌نسلِ کوروش محسوب می‌شده است. این حدس از این‌جا تأیید می‌شود که روایت‌های دیگری مادرِ پوتاگوراس را نیز مانند کرزوس و کوروش به پیشگویی کاهن دلفی مربوط کرده‌اند و نوشته‌اند که این کاهن برای مادر پوتاگوراس پیشگویی کرد که پسری زیبا و بسیار خردمند را به دنیا خواهد آورد.[۵۸۷]

شخصیت مهم دیگری که استاد پوتاگوراس دانسته شده، آریستوکلئیا (Ἀριστόκλεια) نام دارد و چه بسا که تمیستوکلئا شاگرد یا یاور او بوده باشد. آریستوکلئا در قرن ششم پ.م. کاهن اعظم معبد دلفی بود و تقریباً همه‌ی

585. Themistoclea
586. Waithe, 1987: 11.
587. Riedweg, 2005: 5-6, 59, 73.

منابع او را استاد پوتاگوراس دانسته‌اند. پورفیریِ صوری[588] (۳۰۶ـ۲۳۳ م.) درباره‌ی او چنین نوشته[589]: «او چنین چیزهایی را به او (پوتاگوراس) آموزش می‌داد. اندرز او بالاتر از همه‌ی این‌ها، آن بود که راست بگوید، چون این صفتی بود که انسان را خدای‌گونه می‌ساخت. چون او از مغان که خدا را اهورامزدا (اورِماسدِس: Ορεμασδεσ)[590] می‌نامند، چنین شنیده بود که پیکر او (خدا) از نور است و روحش از حقیقت است. او بسی چیزهای دیگر نیز یاد گرفته بود، که می‌گفت آنها را از آریستوکلئا در دلفی آموخته است».

بنابراین تردیدی وجود ندارد که این زن زیر تأثیر جهان‌بینی پارس‌ها قرار داشته است.

اگر به تاریخ‌های ثبت‌شده در متون باستانی بنگریم، می‌بینیم که در زمان انجام پیشگویی گمراه‌کننده‌ی سروش دلفی برای کرزوس، همین آریستوکلئیا (یا به روایتی تمیستوکلئا) کاهن بزرگ معبد دلفی بوده است. یعنی همان زنی که به نفع سیاست پارس‌ها پیشگویی کرد و بعد توسط کوروش گرامی داشته شد و هدایای المپیک یکی دیگر از هواداران سیاستِ پارس‌ها ــ تالس ــ به معبدش ارسال شد، همان کسی بوده که اخلاق را به پوتاگوراس آموزانده است، و خود شاگرد مغانی محسوب می‌شده که از اهورامزدا و اهمیت راستی برایش سخن می‌گفته‌اند. در هر دو حال، زمان و مکان فعالیت وی و این که اخلاق را آموزش می‌داده، او را با سیاست و جهان‌بینی پارس‌ها مربوط می‌ساخته است. در دوران یادشده، تنها یک دستگاه نظری با اخلاقی انتزاعی و فلسفی در جهان وجود داشت و آن هم از توسعه‌ی دیدگاه زرتشتی در حوزه‌های فرهنگی گوناگون ناشی شده بود.

---

588. Porphyry of Tyre
589. Porphyry, Life of Pythagoras, 41.
590. Oremasdes

مهم‌ترین کسانی که اخبار این زن را ثبت کرده‌اند، دیوگنس لائرتیوس و آریستوکسنوس هستند و هر دو در این مورد توافق دارند که آرای اخلاقی پوتاگوراس از این زن سرچشمه می‌گرفته است.[591] آریستیپوس اهل کورنه[592] در کتاب *درباره‌ی طبیعی‌دانان* نوشته که حتی نام پوتاگوراس هم لقبی بوده که در دلفی دریافت کرده است. به گزارش او، معنای پوتاگوراس یعنی کسی که سخن پوتیا (لقب بانوی کاهن معبد دلفی) را اشاعه می‌دهد (آگوراس).[593]

پس، پوتاگوراس در دوران نوباوگی و جوانی توسط سیاستمداران و کارگزاران فرهنگی هخامنشیان در ایونیه تعلیم دیده است. ناگفته نماند که خودِ پوتاگوراس و پدرس منسارخوس هم کسانی بوده‌اند که چرخش سیاست ساموس از مصر به سوی ایران را پیش بردند. به نظرم کلید قضیه در تبار فنیقی منسارخوس، و وجه اشتراک این سه تن نهفته است. چنان‌که گفته شد، تالس و آریستوکلئیا و تمیستوکلئا (و هم‌چنین فیلسوف ایرانی‌گرای نامدار دیگری به نام فرکودس) از یک نظر با هم شباهت دارند و آن هم پیوندشان با سیاست هخامنشیان است. ایشان هواداران محلی کوروش، و مبلغان اندیشه‌ی پارسیان بوده‌اند. اینان همان کسانی بوده‌اند که در قلمرو ایونیه رهبری فرقه‌ها و گروه‌های دینیِ مبلغ اندیشه‌ی ایرانی را برعهده داشته‌اند، وفاداری و همراهیِ جمعیت شهرهای بزرگی مانند میلتوس را با سیاست کوروش ممکن می‌ساخته‌اند، و دین‌داران یونانی را خاطرجمع می‌ساختند که خدایان باستانی ایونیه پشتیبان و هوادار کوروش و پارس‌ها هستند.

591. Diogenes Laertius, VIII, 1, 8.
592. Aristippus of Cyrene
593. Diogenes Laertius, VIII, 21.

در سال ۵۳۸ پ.م. منسارخوس و پسرش پوتاگوراس بعد از سفر در ایونیه و آناتولی به ساموس بازگشتند و بلافاصله بعد از آن نظام سیاسی ساموس تغییر کرد. این تاریخ مصادف است با میانه‌ی دوران زمامداری کوروش، و کمابیش همان زمانی که بابل را فتح می‌کند. کوروش بزرگ در این دوران به سازماندهی اقتصادی و سیاسی دولت غول‌پیکرش مشغول بود. او در ده سالِ پایانی سلطنتش دیگر به جنگ نرفت، اما معلوم بود که مشغول زمینه‌چینی برای فتح مصر است. سازماندهی دولت‌شهرهای ایونی و فنیقی که از نظر تاریخی زیر نفوذ فرهنگی و سیاسی مصر بودند، و استوار کردن پیوندهای ایشان با پارس‌ها، و رها کردن بردگان بابلی و گسیل کردن‌شان به اورشلیم، و ایجاد دژی فرهنگی و یکتاپرستانه در دروازه‌های مصر بخشی از برنامه‌ی او برای تسخیر تنها دولت بازمانده در افق آن روزگار بوده است.

در این زمینه و در میانه‌ی اجرای این طرح سیاسی است که پوتاگوراس و پدرش از شخصیت‌هایی دیدار می‌کردند که اتفاقاً مهم‌ترین و کلیدی‌ترین مهره‌ها برای انجام این برنامه محسوب می‌شدند. به محض بازگشت ایشان به ساموس، جباری به نام پولوکراتس در این شهر به قدرت رسید که به بهانه‌ی تجهیز ناوگان و بسیج کردن سپاهیان مزدور برای مصریان، طلاهای فرعون را می‌گرفت، و ارتشی را پدید می‌آورد که قرار بود هنگام حمله به مصر زیر فرمان کمبوجیه قرار بگیرد. کردار پولوکراتس در این هنگام شباهت زیادی به رفتار پیسیستراتس آتنی دارد که کمابیش هم‌زمان با او می‌زیست، اما چون از سپهر تأثیر سیاسی مصریان به دور بود، به طور مستقیم سفیرانی نزد پارس‌ها فرستاد و استادانی مانند اونوماکریتوس را که آشکارا نماینده‌ی سیاست‌های کوروش بودند در آتن به کار گماشت. هم پولوکراتس و هم پیسیستراتوس به گردآوری متون همری و احیای آیین‌ها و جشن‌های محلی شهرشان همت گماشتند و هر دو ایشان معبدهایی را برای خدایان محلی ساختند. این رفتارشان هم‌راستاست

با سیاست هخامنشیان که سازماندهی هویت‌های محلی و پیوند خوردنش در نظم جهانی‌شان را آماج کرده بودند. حضور این اشخاص در آتن را باید در کنار رواج تدریجی عناصر فرهنگ هخامنشی در این شهر و وام‌گیری گسترده‌ی سبک زندگی ایرانی در یونان دانست که از دوران کوروش آغاز می‌شود.[۵۹۴]

گفتار چهارم: کوروش و دین یهود

۱. ارتباط میان کوروش و دین یهود مشهورتر از پیوند او با ادیان میان‌رودانی یا یونانی است، و این تا حدودی از آن‌جا ناشی شده که نام و نشان کوروش و شرحی مفصل درباره‌ی او در کتاب مقدس یهودیان وجود دارد و بخش بزرگی از جمعیت زمین پیرو ادیان ابراهیمی هستند که کهن‌ترین شکلِ زنده‌اش، همین دین یهود است. یهودیان به دو دلیل کوروش را بزرگ می‌دانند. نخست آن که تبعیدیان و بردگان یهودیِ بابل را رهاند و ایشان را یاری داد تا به سرزمین خود بازگردند، و دوم آن که در بازسازی معبد سلیمان نقشی مهم ایفا کرد و تقدس و مرکزیت دینی شهر اورشلیم را به آن بازگرداند. تحلیل کردارهای کوروش در زمینه‌ی اجتماعیِ آن دوران نشان می‌دهد که این دو کردارِ مهم به هم متصل بوده و بخش‌هایی از یک کلیت منسجم را تشکیل می‌داده‌اند. برای فهم این کلیت، و روشن ساختنِ موضع کوروش در قبایل یهودیان و نقشی که در تاریخ این دین ایفا کرده، نیازمندیم

. Miller, 2004: 243.594

تا *تورات* را با دقتی بیشتر بخوانیم و داده‌های برآمده از آن را با شواهد بیرونی مقایسه کنیم. بخشی از تحلیلی را که این‌جا می‌آورم پیش‌تر در فصلی از کتاب *داریوش دادگر*، هنگام بررسی تاریخ دین یهود در دوران هخامنشی، آورده بودم و برای آن که فهمی عمیق‌تر از مسأله به دست آید بخش مربوط به کوروش را این‌جا بازگو می‌کنم.

با خواندن *تورات* روشن می‌شود که برجسته‌ترین نکته درباره‌ی کوروش، آن است که بسیار بسیار ستوده شده است. هیچ پادشاه غیریهودی‌ای به قدر کوروش در عهد عتیق ستوده نشده و بزرگداشتِ او با روایت‌های مربوط به سلیمان و داوود که بنیان‌گذاران دولت یهودیه هستند، همتاست. در واقع، کوروش شاهی پرهیزگارتر از ایشان تصویر شده است و از گناهانِ ایشان که از پیوند غیرمجاز با زنان برمی‌خاسته، پاکیزه دانسته شده است. چنان که دیدیم، بخشی از *تورات* به شرح آرزوی یهودیان برای ظهور شاهی قدرتمند و چیرگی‌اش بر بابل اختصاص یافته و این متون احتمالاً بخشی از تبلیغات هواداران کوروش در بابل، در آستانه‌ی ورود پارس‌ها به قلمرو نبونید، بوده است.

کوروش پس از ورود به بابل هواداری و پشتیبانی یهودیان از خویش را بی‌پاسخ نگذاشت و چنان که وعده کرده بود و در پیشگویی‌های هوادارانش انعکاس یافته بود، ایشان را رهاند و ترتیبی داد تا به اورشلیم بازگردند. یهودیانی که به دست کوروش آزاد شدند، از زمان نبوکدنصر به اجبار در بابل به سر می‌بردند. ماجرا از این قرار بود که مصریان از اواخر سده‌ی هفتم پ.م. و دوران زمام‌داری فرعون‌شان نِخائو منطقه‌ی مجدو و یهودیه را زیر سلطه‌ی خود گرفته بودند. تا آن که نبوکدنصر شاه بابل شد و فرعون را در کرکمیش شکست داد و به این ترتیب بر آسورستان مسلط شد. او یهوآحاز، شاه یهودیه که هوادار فرعون بود، را خلع کرد و یهویاقیم را به جایش بر تخت نشاند، با این خیال که شاهی دست‌نشانده و مطیع را بر این سرزمین گمارده است. اما یهویاقیم خیلی زود

با فرعون متحد شد و کوشید تا نفوذ بابلیان را بر قلمرویش کاهش دهد.

پس از یهویاقیم یکم و دوم، که سیاستی کج‌دار و مریز پیشه کرده بودند، شاهی به نام صدقیا بر یهودیه حاکم شد. او آشکارا با مصر متحد شد و خود را تحت حمایت فرعون قرار داد. در ۵۸۶ پ.م. نبوکدنصر، خشمگین از این سرکشی، به یهودیه حمله کرد و با ویران کردن اورشلیم و به تبعید فرستادن صد هزار (یا به روایتی شصت هزار) یهودی به آرای ارمیای نبی، که فاجعه را پیش‌گویی کرده بود، جامه‌ی عمل پوشاند.[۵۹۵] این یهودیان از آن پس تا یک نسل در بابل مقیم شدند.

زمانی که کوروش در ۵۳۹ پ.م. بابل را گشود اینان نسل جدیدی را در تبعید پدید آورده بودند. قدرت فرهنگ باستانی میان‌رودان و تمدن بابل به قدری بود که حدود نیمی از این تعداد در همین یک نسل هویت بابلی یافته بودند و میل چندانی به بازگشت به وطن‌شان نداشتند. با این همه، هنوز یاد وطن در خاطر سالخوردگان و رهبران دینی این قوم باقی مانده بود. یهودیان به دلیل دینی یا سیاسی شورمندانه پیروزی کوروش را آرزو می‌کردند، و چه بسا به صورت ستون پنجم او در شهر بابل نیز عمل کرده باشند.

ما می‌دانیم که هم‌زمان با ظهور کوروش، اندیشه‌ی مسیحایی هم برای نخستین بار در متن‌های یهودی پدیدار شد. کوروش نخستین کسی بود که یهودیان با عنوانِ برگزیده‌ای از سوی خداوند که قرار است مردمش را نجات دهد با او روبه‌رو شدند. تبلیغات شدید و موفقی که در مورد کوروش در قلمرو بابل انجام می‌شد در میان یهودیان به پیش‌گویی‌ها و زنهارهای پیامبرانی مانند اشعیای نبی تبدیل شد که آشکارا هوادار پارسیان بودند و مردم را به

---

595. Mallowan, 1985: 392-419.

یاری کوروش فرا می‌خواندند.

با به قدرت رسیدن کوروش یهودیان هم، مانند سایر مردمی که در تبعید به سر می‌بردند، اجازه یافتند تا به سرزمین‌های مادری خود بازگردند. چنین می‌نماید که کوروش به دو دلیل چنین سیاستی را در پیش گرفته باشد. نخستین دلیل، آن است که احتمالاً هنگام مقدمه‌چینی برای حمله به بابل، و احتمالاً سایر سرزمین‌ها، خود را هم‌چون نجات‌بخش معرفی می‌کرده و با هواداری از مردم مظلوم و تبعیدی که در این دوران شمار زیادی از اهالی بابل را تشکیل می‌داده‌اند پشتیبانی ایشان را جلب می‌کرده است. قاعدتاً او پس از پیروزی و به دست آوردن حکومت بابل می‌بایست به وعده‌های خویش عمل کند و انتظار مردم را برآورد. به همین دلیل هم آزادسازی قوم‌های تبعیدی و چشم‌پوشی از دیون قبیله‌های شکست‌خورده و مردم مغلوبِ تبعیدی یا برده‌شده ادامه‌ی سیاست عمومی او به عنوان ناجی محسوب می‌شده است.

دومین دلیل آن بود که با این کار، یعنی نجات دادن مردم تبعیدی و فرستادن‌شان به سرزمین‌های اصلی خودشان، هم سازمان جمعیتی و اداری شاهنشاهی‌اش را تقویت می‌کرد و هم ستون فقراتی از مردم مطیع و هواداران پرشور را در نقاط مرزی قلمرو پهناورش جای‌گزین می‌ساخت. به طور خاص در مورد یهودیان می‌دانیم که خاستگاه ایشان یعنی یهودیه در مرزهای بابل و مصر قرار داشته و بنابراین در هنگام حمله‌ی بعدی پارس‌ها به مصر می‌توانست بسیار مورد استفاده واقع شود. در واقع، با مرور منابع تاریخ آشکار می‌شود که کوروش برای دست‌یابی به مصر نقشه‌هایی در سر داشته است. چون در همان زمان شایعه‌هایی در مورد این که کوروش دختر فرعون پیشین را به زنی گرفته و این که فرعونِ حاکم بر مصر فردی غاصب است، بر سر زبان‌ها جاری شد و بعدها کمبوجیه با استفاده از همین شایعه‌ها توانست ادعای تاج‌وتخت مصر را داشته باشد.

حدس معقول آن است که در ماجرای رها کردن قبیله‌های عبری برای بازگشت به فلسطین هم کوروش مصر را در پیشِ رو داشته است. جای‌گزین کردنِ مردم آسورستان، که برای سده‌ها زیر تأثیر نفوذ فرهنگی مصر بودند، با قبایلی یهودی، که چند نسل در بابل زیسته بودند و خود را رهین منت کوروش می‌دانستند، مقدمه‌ای بود برای ایجاد یک جبهه‌ی انسانی نیرومند در برابر نفوذ مصر، که شاید بعدها می‌توانست به عنوان مجرایی برای رسوخ به این سرزمین عمل کند. چنان که عمل هم کرد. این پرسش که چرا کوروش به مصر حمله نکرد، البته به جای خود باقی است. این کار شاید ناشی از مقتدر بودن مصر یا ناپایدار بودنِ نظمِ نوزادِ هخامنشی بوده باشد.[۵۹۶] احتمالاً هر دو عامل دست‌اندرکار بوده‌اند، چرا که کمبوجیه نیز پس از به قدرت رسیدن صبر کرد تا آهموسه که فرعون هم‌نسلِ کوروش بود، در اثر کهولت از پا درآید و وقتی فرعون تازه بر تخت نشست به مصر لشگر کشید. گذشته از این، سازماندهی دولتی که در مدت یک دهه شکل گرفته بود و تمام سرزمین‌های شهرنشینِ قلمرو میانی جز مصر را در بر می‌گرفت کاری دشوار بود که بی‌تردید در حال و هوای جنگی به درستی انجام نشده بود.

با وجود این شواهد روشن، هم‌چنان دلیل محبوب برخی از تاریخ‌نویسان آن است که یکتاپرستی یهودیان دلیلِ اصلی پشتیبانی کوروش از این مردم بوده است. این همان چارچوبی است که از سویی کوروش را یکتاپرستی پرشور یا زرتشتی‌ای معتقد معرفی می‌کند و از سوی دیگر فرض می‌کند که یهودیان در این تاریخ به شدتِ زرتشتیان یگانه‌پرست بوده‌اند. هر دوِ این فرض‌ها به گمان من غلط است. کوروش، زرتشتی مومن یا یکتاپرستی معتقد نبوده است وگرنه نمی‌توانست با چنین رویه‌ی یکسانی با پیروان خدایان متفاوت برخورد کند. این برخورد

۵۹۶. داندامایف، ۱۳۷۳.

مشابه، بدان معناست که کوروش یا به تمام این خدایان به یک اندازه ایمان قلبی داشته، یا به هیچ یک معتقد نبوده است. از آن‌جا که احتمال اول خیلی بعید است، گمان می‌کنم امکان دوم درست باشد. یعنی فکر نمی‌کنم کوروش به دین خاصی پای‌بند بوده باشد.

گذشته از این، یهودیان هم، به گواهی متن‌های دینی خودشان در آن تاریخ، یکتاپرستی دوران موسی را از یاد برده بودند و دین‌شان با دین‌های شرک‌آمیز آسورستان و به ویژه قبیله‌های سامی ـ آموری و کلدانی به شدت در هم آمیخته بود. در واقع، آنچه یکتاپرستی را در میان یهودیان احیا کرد فعالیت‌های کوروش بود و برنامه‌ای که برای بازگرداندن و اسکان ایشان در یهودیه اجرا کرد. متن *تورات* نشان می‌دهد که جایگیر کردن عقاید یکتاپرستانه-ی کهن یهودی در میان مهاجران بسیار دشوار بوده است. مردم محلی از تعصب نوظهور این مردم رنجیده می‌شدند و یهودیان نیز به سختی زیر بار وظایف جدیدی می‌رفتند که توسط کاهنان لاوی با سخت‌گیری پی‌گیری می‌شدند. از جمله‌ی این وظایف، پرهیز از ازدواج با زنان و مردان غیریهودی بود و منع سختی که بر پرستش خدایان بیگانه نهاده شده بود.[۵۹۷] همین عناصر بود که یهودیت را بار دیگر به مرتبه‌ی دینی یکتاپرست برکشید و هویت تاریخی این قوم را در ترکیب با تصویر حماسی نجات‌بخش پدید آورد. این فرآیند در طول دوران هخامنشی و با راهبری دربار پارسیان انجام پذیرفت و نه پیش از آن، و به همین دلیل هم یهودیان را، با وجود قلمرو جغرافیایی متمایزشان، باید هم‌چون یکی از قوم‌های ایرانی به خانواده‌ی بزرگ تمدن و فرهنگ ایرانی متعلق دانست.

نکته‌ی طنزآمیز در این‌جاست که احتمالاً نقش کوروش بر دین یهود، درست معکوس آن چیزی بود که در

---

597. Ahlström, 1993.

میان زرتشتیان اتفاق افتاد. چنان که از توصیف منابع یونانی و اشاره‌های اوستای نو برمی‌آید، زرتشتیان در زمان ظهور کوروش، مردمی پاک‌دین و یکتاپرستانی سرسخت و مبلغانی متعصب بودند. کوروش نظمی را بنیان نهاد که رواداری دینی‌اش به اندرکنش زرتشتیان با پیروان دین‌های دیگر ایرانی انجامید و به این ترتیب، راه بر ادغام اسطوره‌های کهن آریایی در چارچوب فلسفی کیش زرتشت گشوده شد.

در مورد یهودیان، روندی واژگونه تحقق یافت. یهودیانی روادار و سست‌دین که از خود بیگانه شده و با بابلیان و اَدومی‌ها و فنیقی‌ها درآمیخته بودند و یکتاپرستی خود را از یاد برده بودند بار دیگر سازمان یافتند و پیامبرانی با سخنانی مشابه و هم‌خوان با نظم جدید در میان‌شان ظهور کرد که بازگشتی تاریخی به آسورستان را رهبری کردند. این یهودیان، به متعصبانی سرسخت تبدیل شدند که گاه از ابراز خشونت برای حفظ حد و مرزشان با اقوام دیگر رویگردان نبودند. ناگفته پیداست که برای کوروش، ایرانیانی نرم‌خو، روادار و ملایم ارزشمند بودند که بتوانند راه‌های تجاری‌اش را امن نگه دارند و با وام‌گیری از فرهنگ‌های همسایه اقتدار معنوی خویش را در شاهنشاهی اثبات کنند. اما در آن مرزهای دوردستِ نزدیک مصر به یهودیانی متعصب و سرسخت احتیاج داشت که جامعه‌هایی بسته داشته باشند و هم‌چون مرزبانانی وفادار در برابر نفوذ مصریان مقاومت کنند.

کوروش پس از فتح بابل کمبوجیه را به عنوان شاه بابل در این شهر مستقر کرد و تا شهریور 537 پ.م. در اکباتان ماند. چنین به نظر می‌رسد که در همین دوران، فرمان آزادی یهودیان را صادر کرده باشد. چون وقتی در زمان داریوش بزرگ دیوان‌سالاران هخامنشی به دنبال فرمان کوروش می‌گشتند تا بر مبنای آن به یهودیان امتیازاتی بدهند آن را در بایگانی اکباتان یافتند. وجود این سندها در بایگانی اکباتان نشان می‌دهد که ماجرا یک حرکت نمایشی و تبلیغاتی نبوده است و در گیر و دارِ هیجان ناشی از سقوط بابل انجام نشده است، بلکه سیاستی فراگیر

و عمومی وجود داشته که به آرامی و به شکلی سنجیده عمل می‌کرده و فرمان آزادی قوم‌های تبعیدی قلمرو پارس را با نظمی مشخص صادر می‌کرده است.

در *تورات* بقایای برخی از این فرمان‌ها باقی مانده است. در «کتاب دوم تواریخ» می‌خوانیم که کوروش فرمانی صادر کرده بود به این شرح: «کوروش، شاه پارس، چنین می‌گوید: یهوه، خدای آسمان‌ها، همه‌ی پادشاهی‌های زمین را به من داده است. و او مرا برانگیخته تا برایش خانه‌ای در اورشلیم بسازم، که در سرزمین یهودیه واقع است. در میان شما هر آن‌کس که از قوم اوست، یهوه پشتیبانش باد و به آن‌جا برود»[۵۹۸].

کتاب عزرای نبی ریزه‌کاری‌های جریان بازگشت یهودیان را دقیق‌تر شرح می‌دهد. از لحن این کتاب چنین برمی‌آید که خودِ یهودیان چندان مشتاقِ بازگشت نبوده‌اند و جریان بازگشت ایشان و احیای اورشلیم برنامه‌ای بوده که توسط کوروش و به تشویق وی انجام گرفته است. در عهد عتیق دو فرمان از کوروش درباره‌ی تأسیس معبد اورشلیم به جا مانده است. یکی از آنها به زبان عبری است و در ابتدای کتاب عزرا قرار دارد:[۵۹۹]

2. כֹּה אָמַר כֹּרֶשׁ מֶלֶךְ פָּרַס כֹּל מַמְלְכוֹת הָאָרֶץ נָתַן לִי יְהוָה אֱלֹהֵי הַשָּׁמָיִם וְהוּא־פָקַד עָלַי לִבְנוֹת־לוֹ בַיִת בִּירוּשָׁלַםִ אֲשֶׁר בִּיהוּדָה׃

3. מִי־בָכֶם מִכָּל־עַמּוֹ יְהִי אֱלֹהָיו עִמּוֹ וְיַעַל לִירוּשָׁלַםִ אֲשֶׁר בִּיהוּדָה וְיִבֶן אֶת־בֵּית יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל הוּא הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר בִּירוּשָׁלָםִ׃

---

۵۹۸. کتاب دوم تواریخ ایام، باب ۳۶، بند ۲۳.

۵۹۹. کتاب عزرا، باب نخست، آیه‌های ٤–۲.

4. וְכָל־הַנִּשְׁאָר מִכָּל־הַמְּקֹמוֹת אֲשֶׁר הוּא גָר־שָׁם יְנַשְּׂאוּהוּ אַנְשֵׁי מְקֹמוֹ בְּכֶסֶף וּבְזָהָב וּבִרְכוּשׁ וּבִבְהֵמָה
עִם־הַנְּדָבָה לְבֵית הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר בִּירוּשָׁלָ ם:

«2. کوروش شاه پارس چنین گفت: یهوه خدای آسمان همه‌ی پادشاهی‌های زمین را به من داده است و مرا برانگیخته تا برایش خانه‌ای در اورشلیم، که در یهودیه قرار دارد، بسازم.

۳. در میان شما، هر آن‌کس که از قوم اوست، یهوه پشتیبانش باد، به آنجا، به اورشلیم در یهودیه برود و خانه‌ی یهوه، خداوندگارِ اسرائیل و خداوند حقیقی را در اورشلیم را بسازد.

٤. و هر کس که در هرجا از جاهایی که در آن غریب است باقی مانده باشد، [چنین باد که] اهالی محل او را به زر و سیم و اموال و رمه مساعدت نمایند، علاوه بر هدایایی دلبخواه که برای خانه‌ی خداوند در اورشلیم نذر کرده‌اند»[٦٠٠].

از این بندها دو نکته معلوم می‌شود. نخست آن که فرمان کوروش به تمام قلمرو شاهنشاهی مربوط می‌شده و یهودیان در این میان حقی انحصاری نداشته‌اند، و دوم آن که کوروش آشکارا یهودیان را به مهاجرت به یهودیه و

---

٦٠٠. ترجمه‌ی این بند از متن عبری تورات بسیار دشوار است و مترجمان گوناگون به اشکال متفاوت آن را تفسیر کرده‌اند. تفسیر رایج که از شرح‌های یونانی و ترجمه‌ی لاتین از کتاب مقدس ناشی شده، این جمله را طوری تفسیر می‌کند که انگار کوروش به اتباع غیریهودی‌اش فرمان داده تا هزینه‌های معبد اورشلیم و یهودیان را بپردازند. بیکرمان نشان داده که این ترجمه نادرست است و در این‌جا من از تفسیر او پیروی کرده‌ام (Bickerman, 1946: 259-260). نکته‌ی جالب آن که در ترجمه‌ی عهد عتیق به پارسی، که در ۱۹۰۷ م. توسط راهبان کارملیتی انجام پذیرفته، این جمله به درستی و مطابق آنچه در این‌جا آورده‌ام ترجمه شده است.

احیای معبد اورشلیم تشویق کرده است. دنباله‌ی همین متن نشان می‌دهد که کوروش برای تحقق این برنامه از خرج کردن پول و صرف مال هم دریغ نداشته است. این را از دومین نسخه از این فرمان درمی‌یابیم که به زبان آرامی در باب ششم از کتاب عزرا ثبت شده است. متن شرح می‌دهد که مردم محل از بازسازی اورشلیم و نیرو گرفتن برج و باروی آن ناراضی بودند و با نامه‌نگاری به دربار هخامنشی و شکایت از یهودیانِ نوآمده در کار ایشان اختلال ایجاد کردند. در نهایت، فرماندار ابرنهر که تَتنایی نام داشت، به همراه مردی به نام شَتَرْبوزنای از معبدِ نیم‌ساخته دیدن کردند و توضیح یهودیان را در مورد این که کوروش فرمان ساخت این بنا را به ایشان داده بوده، شنیدند. آن‌گاه نامه‌ای به داریوش نوشتند و از او در این مورد کسب تکلیف کردند. داریوش فرمان داد تا در «کتابخانه‌ی بابل که بایگانی‌ها در آن قرار داشت» به دنبال فرمان کوروش بگردند و چون آن را نیافتند، در سایر بایگانی‌ها جستجو کردند تا آن را در کتابخانه‌ی هگمتانه یافتند.[۶۰۱] نویسنده‌ی کتاب عزرا متن این فرمان را به زبان آرامی در متن عبریِ *کتاب عزرا* گنجانده است:[۶۰۲]

3. בִּשְׁנַת חֲדָה לְכוֹרֶשׁ מַלְכָּא כּוֹרֶשׁ מַלְכָּא שָׂם טְעֵם בֵּית־אֱלָהָא בִירוּשְׁלֶם בַּיְתָא יִתְבְּנֵא אֲתַר דִּי־דָבְחִין
דִּבְחִין וְאֻשּׁוֹהִי מְסוֹבְלִין רוּמֵהּ אַמִּין שִׁתִּין פְּתָיֵהּ אַמִּין שִׁתִּין׃
4נִדְבָּכִין דִּי־אֶבֶן גְּלָל תְּלָתָא וְנִדְבָּךְ דִּי־אָע חֲדַת וְנִפְקְתָא מִן־בֵּית מַלְכָּא תִּתְיְהִב׃
5. וְאַף מָאנֵי בֵית־אֱלָהָא דִּי דַהֲבָה וְכַסְפָּא דִּי נְבוּכַדְנֶצַּר הַנְפֵּק מִן־הֵיכְלָא דִי־בִירוּשְׁלֶם וְהֵיבֵל לְבָבֶל

۶۰۱. کتاب عزرا، باب ۶، آیه‌ی ۱.

۶۰۲. کتاب عزرا، باب ۶، آیه‌های ۵–۳.

יַהֲתִיבוּן וִיהָךְ לְהֵיכְלָא דִּי־בִירוּשְׁלֶם לְאַתְרֵהּ וְתַחֵת בְּבֵית אֱלָהָא׃ ס

«۳. در سالِ نخستِ کوروش، همانا کوروشِ پادشاه درباره‌ی خانه‌ی خدا در اورشلیم فرمان داد که سرایی که در آن قربانی می‌گزارند، بنا شود و بنیادش بازسازی گردد و بلندایش شصت زراع و پهنایش شصت زراع باشد.

٤. با سه رج سنگ‌های بزرگ و یک رج از چوب نو (ساخته شود) و هزینه‌اش از دربار پادشاه پرداخت گردد.

۵. و نیز ظرف‌های زرین و سیمین خانه‌ی خدا را که نبوکدنصر از هیکل اورشلیم گرفته و به بابل آورده بود، پس بدهند و آنها را به جای خود در هیکل اورشلیم باز برند و آنها را در خانه‌ی خدا بگذارند».

مستقل از دقت و امانتی که در ثبت این فرمان‌ها به کار گرفته شده، اصولاً این که فرمان‌های درباری هخامنشیان برای برخی از اقوام تابع مقدس محسوب می‌شده و به صورت بخشی از کتاب دینی‌شان درآمده، جالب توجه است. پژوهش‌گران درباره‌ی اصالت و اعتبار این دو گزارش موضع‌گیری‌های متفاوتی دارند. این توافق نسبی وجود دارد که روایت عبری جعلی است و شکلی بازگوشده از فرمانی هخامنشی است و به شکلی که دیدیم از سوی دربار کوروش اعلام نشده است. درباره‌ی فرمان آرامی دو دستگی وجود دارد. برخی از نویسندگان آن را اصیل می‌دانند. اما به تازگی این تمایل قوت گرفته که آن را نیز شکلی بازنوشته‌شده و متعلق به دوران‌های بعد بدانند. به هر صورت، روشن است که روایت آرامی همان فرمانِ عبری نیست و در این‌جا به دو روایت از یک حکم حکومتی روبه‌رو هستیم. درباره‌ی اصل قضیه، یعنی صدور فرمان کوروش برای بازسازی معبد، تردیدی وجود ندارد. چون تمام شواهد بیرونی نیز آن را تأیید می‌کنند.

یکی از دلایلی که برای جعلی بودنِ این روایت‌ها پیش کشیده شده، آن است که کوروش در اسناد بابلی همواره خود را شاه انشان می‌خواند و نه شاه پارس. این تعبیرِ شاه پارس به نظر متأخرتر می‌رسد و انگار بعد از عصر داریوش باب شده باشد. با وجود این، نام پارس از دیرباز وجود داشته و شاهدی نداریم که کوروش از چنین لقبی استفاده نمی‌کرده است. در واقع، بعید هم نیست که خبرگزارانِ درباری لقب شاه را در هر زمینه و بستر به شکلی اعلام کرده باشند. چنان که نویسندگان استوانه‌ی حقوق بشر او را شاه انشان و «شاه چهار گوشه‌ی جهان» خوانده‌اند که این دومی بی‌شک تباری سومری ـ اکدی دارد. بعید هم نیست که کوروش در میان یهودیان تبعیدی با نام شاه پارس شهرت داشته باشد و این دلیلی بر جعلی بودنِ این گزارش نمی‌شود.

انعطاف دربار هخامنشی در استفاده از القاب گوناگون و آشنا برای مردم را در مورد سایر شاهان هم می‌بینیم. چنان که داریوش در متن پارسی باستان افتتاح آبراهه‌ی سوئز خود را «شاه بزرگ، شاه شاهان، شاه سرزمین‌های دور و دراز و مردم بسیار» می‌خواند و در متن مصریِ همان سند خود را به رسم بومی «شاه مصر پایین و بالا، سرور دو سرزمین» می‌نامد. در ضمن، همین شاه در متون بازرگانی دموتیک خود را به سادگی «داریوش شاه» می‌خواند، در حالی که در اسناد بازرگانی بابلی و فنیقیِ همان دوران با نام «شاه بابل، شاه سرزمین‌ها» شناخته می‌شود.[۶۰۳] بنابراین این تصور که هر یک از شاهان هخامنشی تنها یک لقبِ منفرد داشته‌اند و همیشه از همان استفاده می‌کرده‌اند، نادرست است. استفاده از لقب شاه پارس برای کوروش بر این مبنا دور از ذهن نیست. می‌دانیم که در اسناد خود به زبان اکدی از این لقب استفاده نکرده، اما هم یهودیان او را با این لقب می‌شناخته‌اند و هم

603. Bickerman, 1946: 255-254.

یونانیان، و بنابراین بعید نیست در برخی از سرزمین‌ها و زبان‌ها این لقب کاربرد داشته باشد.

از سوی دیگر، این نکته که دو روایت عبری و آرامی از این فرمان در دست است و دومی مفصل‌تر هم هست، لزوماً به معنای جعلی بودنِ یکی از آنها نیست. هیچ بعید نیست که فرمانِ اصلی کوروش به رسم دیوان‌سالاران آشوری و بابلی به زبان و خط آرامی صادر شده باشد، و بعد جارچیان آن را به زبان عبری که برای یهودیان مفهوم بوده، به طور شفاهی به اطلاع عموم رسانده باشند و روایت عبری ثبتی از این خبرِ شفاهی باشد. باید این نکته را در نظر داشت که در دوران کوروش و تا دیرزمانی بعد از او، توانایی خواندن و نوشتن به بخش بسیار کوچکی از جمعیت اختصاص داشته و تقریباً تمام اخبار و اطلاعات منتقل‌شده بین مردم شکل شنیداری داشته است.

بیکرمان به حضور شبکه‌ای گسترده از بریدان در دوران هخامنشی اشاره کرده و به درستی این نکته را گوشزد کرده که فرمان‌های رسمی حکومتی که در بایگانی‌های دولتی باقی می‌مانده، از دورانی به بعد به زبان آرامی ثبت می‌شده، اما بریدان و جارچیان در هر منطقه خبر را به طور شفاهی و به زبان مردمِ آن ناحیه اعلام می‌کرده‌اند. او بر این مبنا حدس زده که نسخه‌ی آرامیِ فرمان کوروش در *کتاب عزرا* رونوشتی از متن دولتی باشد و روایت عبرانی مضمون خبری باشد که جارچیان شاهنشاهی به زبان عبری بر یهودیان بابل خوانده‌اند.[۶۰۴]

در متن *تورات* هم نشانه‌هایی هست که این پیوندِ فرمان‌های کتبی و کارکردهای شفاهی را تأیید می‌کند. عبارتِ «شاه... چنین می‌گوید» که به خاطر کاربردش در کتیبه‌ی بیستون شهرتی یافته، در اصل در دوران کوروش رواج داشته است. بیکرمان با تحلیل فرمان‌های منسوب به کوروش در *تورات* نشان داده که این قالب زبانی به خصوص

---

604. Bickerman, 1946: 253-254.

برای فرمان‌هایی که قرار بوده توسط جارچیان و پیک‌ها به شکل شفاهی ابلاغ شوند، کاربرد داشته است. دقیقاً همین قالب را در فرمان‌ها و حکم‌های رومی هم می‌بینیم و ایشان یا آن را به طور مستقیم از هخامنشیان وام‌گیری کرده‌اند، و یا با واسطه‌ی دولت‌های کوچک آناتولی. به هر صورت، رواج و عمومیت یافتن آن به دوران هخامنشی باز می‌گردد و نخستین استفاده‌ی نمایان از آن را از همان دوران کوروش می‌بینیم.

این قالب به خصوص در حکم‌های منسوب به کوروش در *تورات* نمود دارد و احتمالاً کلیشه‌ی زبانی رایج بین پیشگویان یهودی که «خداوند/ یهوه چنین می‌گوید» نیز از همین جا سرچشمه گرفته است. چون بخش‌هایی از *تورات* که پیشگویی‌هایی با این صورت‌بندی را دارند، همان متونی هستند که در دوران هخامنشی نوشته شده‌اند. این کلیشه قدمتی بسیار دارد و در دوران کوروش ابداع نشده است. نخستین جایی که این تعبیرِ «شاه... چنین می‌گوید» به چشم می‌خورد، پادشاهی هیتی است که شش قرن پیش از کوروش به چنین قالبی دست می‌یابد. در آن‌جا هم احتمالاً شکل اولیه، ابلاغ فرمان به جارچیان بوده که کم کم در متن‌های رسمی درباری نیز تثبیت شده است.[۶۰۵]

به ویژه در متن آرامی عناصر دیگری هست که اصالت آن را نشان می‌دهد. مثلاً لقبی که در فرمان عزرا برای یهوه قید شده، «خدای آسمان» و «خداوند اسرائیل» است. این دو نام با آنچه از دیوان‌سالاری هخامنشیان انتظار داریم هم‌خوانی دارد. بیکرمان به درستی اشاره کرده که دیوان‌سالاران پارسی خدایان هر قوم را به همان شکلی که نزد ایشان مرسوم بوده می‌نامیده‌اند. مثلاً در استوانه‌ی حقوق بشر مردوک به رسم اهالی بابل «شاه خدایان»

---

605. Sturtvenant and Bechtel, 1935: 84.

نامیده شده و سین را به شیوه‌ی اهالی حران «سرور آسمان و زمین» می‌نامیدند.[۶۰۶] نئیت مطابق دین اهالی دلتای نیل، «بانوی سائیس» خوانده می‌شد[۶۰۷] و خنوم را «سرور الفانتین» می‌نامیدند. جالب آن که همین اسنادِ یافت‌شده از الفانتین نشان می‌دهد که لقب یهوه نزد یهودیانِ همین شهر «خدای آسمان» بوده و بنابراین دور نیست که دیوان‌سالاران هخامنشی هم همین لقب را برای نامیدنش به کار گرفته باشند.

در کل، این لقبِ «خدای آسمان» تعبیری عمومی بوده که در آن دوران در اسناد هخامنشیان برای اشاره به بزرگترین خدا نزد هر یک از تیره‌های سامی به کار گرفته می‌شده است و دلیلش هم این بوده که نزد این قوم خدای بزرگ معمولاً خدای توفان است. این لقب را درباره‌ی بعل شمش و مردوک هم می‌بینیم[۶۰۸] و بنابراین خوانده شدن یهوه بدان دور از انتظار نیست. از سایر بخش‌های *تورات* هم چنین برمی‌آید که در دوران هخامنشی لقب یهوه نزد یهودیان همین «خدای آسمان» بوده است. چنان که در باب پنجم *کتاب عزرا* می‌خوانیم که حاکمان اورشلیم در حکم‌هایشان او را به این لقب (خدای آسمان و زمین) می‌خواندند، که در بخش‌های کهن‌تر *تورات* نیز پیشینه دارد.[۶۰۹] داریوش نیز در فرمانش او را به همین ترتیب «خدای آسمان» نامیده است.[۶۱۰]

لقبِ «خدای اسرائیل» هم با بافت تاریخی عصر هخامنشی سازگار است. در بیشتر اسناد این دوران جمعیت یهودیان بازمانده در اورشلیم و هم‌چنین تبعیدیان با نام اسرائیل و بنی‌اسرائیل مورد اشاره واقع شده‌اند. لقب

606. Gadd and Legrain, 1928: No.48, No.307.
607. Posener, 1963: No.8.
608. Albright, 1942: 160.

۶۰۹. سفر تثنیه، باب ۴، آیه‌ی ۳۹.

۶۱۰. کتاب عزرا، باب ۶، آیه‌ی ۱۹.

«خدای اسرائیل» هم در جاهای دیگر *تورات* برای نامیدن یهوه به کار گرفته شده[۶۱۱] و این بخش‌ها اتفاقاً همان‌هایی هستند که در دوران هخامنشی نوشته یا ویراسته شده‌اند. لحن و ساخت دستوری «اورشلیم که در یهودیه است» و «خدایی که در اورشلیم است» هم اتفاقاً با اسناد اداری شاهنشاهی هخامنشی هم‌خوانی دارد. در اسناد الفانتین می‌خوانیم که «خنوم، خدایی که در دژِ یِب است» و «معبد خدای یَئو، که در دژ یِب است»[۶۱۲].

بنابراین دو فرمان ثبت‌شده در *تورات* به احتمال زیاد نسبت به اصل فرمان کوروش وفادار هستند و دو شکلِ نوشتاری و شنیداری آن را بازگو می‌کنند. احتمالاً این فرمان‌ها در جریان ثبت و تدوین *تورات* دستخوش ساده‌سازی و تحریف شده‌اند، اما چارچوب کلی‌شان درست می‌نماید و نشان می‌دهد که کوروش فرمان‌هایی از این دست را برای ساماندهی دینی اقوام صادر می‌کرده و دست‌کم درباره‌ی یهودیان چنین کرده است.

چند نکته در این دو فرمان هست که باید مورد توجه قرار گیرد. نخست آن که کوروش در سال نخست سلطنتش این فرمان را صادر کرده و منظور از سال نخست همان زمانی است که بابل را فتح کرده است. بنابراین، یکی از نخستین کارهای کوروش بعد از فتح بابل، کوچاندن تبعیدیان به اورشلیم و بازسازی این شهر و معبدش بوده است. آشکارا عنوان شده که کوروش دستور ساخته شدن معبد اورشلیم را صادر کرد و این یهودیان نبودند که خواستار چنین چیزی بودند. به عبارت دیگر، چنین می‌نماید که ساخته شدن معبد اورشلیم ناشی از فرمان کوروش بوده باشد نه فعالیت مردمی که از پادشاه‌شان مجوزی گرفته باشند. از لحن *تورات* آشکار است که

---

۶۱۱. کتاب اشعیاء، باب ۴۵، آیه‌ی ۱۵.

612. Cowley, 1923: No. 30.

کوروش نه تنها یهودیان را به بازگشت به اورشلیم تشویق می‌کرده، بلکه به عنوان نماینده‌ی یهوه با ایشان سخن می‌گفته است.

دوم آن که کوروش حتا ابعاد معبد را نیز به یهودیان اعلام کرده و گفته که خداوند او را برانگیخته تا خانه‌ای برایش در اورشلیم بنا کند. بنابراین در این‌جا با یک برنامه‌ی درباری روبه‌رو هستیم که خودِ کوروش در رأس آن قرار دارد. کوروش هم فرمانِ کوچ مردم به اورشلیم را صادر کرده، هم هزینه‌ی بازسازی شهر و معبد را پرداخت کرده، هم نقشه‌ی معبد را به آنها داده و هم اراده‌ی یهوه را به ایشان ابلاغ کرده است. او در این‌جا دقیقاً نقش یک شاه ـ پیامبر عبرانی هم‌چون سلیمان را بر عهده گرفته است و واسطه‌ای است که مردمان را از اراده‌ی یهوه آگاه می‌سازد و ابزارهای لازم برای تحقق این خواست را در اختیارشان قرار می‌دهد.

سوم آن که هزینه‌های این کار از سوی دربار پرداخت شده و بخشی از خزانه‌ی بابل که از یک قرن پیش در تصرف این شهر بوده، برای آراستن معبد اورشلیم هزینه شده است. کوروش ثروت هنگفتی را به یهودیان سپرده تا با آن در یهودیه زندگی کنند و معبد خود را تزیین نمایند. در *تورات* آمده که این ثروت از غنیمتی تأمین شده که نبوکدنصر از یهودیه گرفته بوده و آن را به معبد خدایان خود ـــ که در صدرشان مردوک قرار داشته ـــ اهدا نموده است.

در کتاب مقدس فهرست دهشِ کوروش به یهودیان برای آراستن معبد شرح داده شده است. این سیاهه مجموعه‌ای از ظروف زر و سیم را در بر می‌گیرد که شمارشان روی هم رفته به پنج هزار و چهارصد تا می‌رسید: «و کوروش، پادشاه فارس، آن‌ها را از دست متردات (مهرداد) خزانه‌دار خود بیرون آورده به شیش‌بصر رئیس یهودیان سپرد و عدد آن‌ها این است: سی تاس طلا و هزار تاس نقره و بیست و نه کارد و سی جام طلا و چهار

صد و ده جام نقره از قسم دوم و هزار ظرف دیگر، تمام ظروف طلا و نقره پنج هزار و چهارصد بود و شیش‌بصر همه‌ی آن‌ها را با اسیرانی که از بابل به اورشلیم می‌رفتند برد»[۶۱۳].

گفته شده که این اموال را نبوکدنصر بابلی هنگام غارت اورشلیم از معبد سلیمان برداشته بود و به «خانه‌ی خدایان خود» یعنی معبدهای بابل سپرده بود.[۶۱۴] اما شواهد تاریخی نشان می‌دهد که اورشلیم در دوران منسوب به سلیمان تا زمان ویران شدنش به دست نبوکدنصر شهر چندان ثروتمندی نبوده و این مقدار عظیم از زر و سیم بی‌تردید از آن‌جا نیامده است. گذشته از این، تصریح شده که کوروش این اموال را از خزانه‌دارش مهرداد تحویل گرفت و آنها را به رهبر یهودیان که ششبصر نام داشت تحویل داد.[۶۱۵] بنابراین چنین می‌نماید که این هزینه را خزانه‌ی کوروش پرداخته باشد و احتمالاً برابر دانستن‌اش با اموال ربوده‌شده از معبد قدیم اورشلیم راهی بوده برای مشروع نمودن این کمک مالی.

یعنی کوروش مجموعه‌ای از ظروف طلا و نقره را از معبد مردوک برداشته و به یهودیان داده تا برنامه‌ی بازگشت را اجرا کنند. این کار از شاهی که در نبشته‌ی حقوق بشر خود را بنده‌ی خاکسار و تحت حمایت مردوک می‌داند بعید است. تردیدی در درستی این گزارش وجود ندارد و می‌دانیم که یهودیان به راستی با کمک‌های مالی کوروش به یهودیه بازگشته‌اند. پس، باید نتیجه بگیریم که کوروش هنگام ابراز ارادت به خدایان ملل گوناگون بیشتر اهدافی سیاسی را در برابر چشم داشته است تا انتظار اجر معنوی و حمایت خدایان رنگارنگ را.

---

۶۱۳. کتاب عزرا، باب نخست، بندهای ۱۱–۷.

۶۱۴. کتاب عزرا، باب نخست، آیه‌ی ۷.

۶۱۵. کتاب عزرا، باب نخست، آیه‌ی ۸.

بنابراین، بر مبنای روایت صریح *تورات* بازگشت یهودیان، بیش از آن که حرکتی خودجوش و درون‌زاد باشد، اجرای برنامه‌ای کلان در سیاست و کشورداری هخامنشیان بوده است که هزینه‌هایی دولتی، برنامه‌ای دولتی و مدیریتی دولتی بر آن حاکم بوده‌اند. یعنی بازگشت یهودیان به اورشلیم و بازسازی معبد سلیمان برنامه‌ای دولتی بوده که با برنامه و سرمایه‌ی پارسیان و به دست یهودیان تبعیدی در بابل تحقق یافته است.

این نکته را باید با داده‌هایی جمع بست که درباره‌ی بافت جمعیتیِ یهودیان بازگشته به فلسطین در دست داریم. در *تورات* سیاهه‌ای دقیق از یهودیانی که به اورشلیم بازگشتند، ثبت شده است. بنا بر این گزارش، شمار تمام ایشان به ٤٢٣٦٠ نفر می‌رسید[٦١٦] که این دام‌ها را به همراه می‌بردند: ٧٣٦ اسب، ٢٤٥ قاطر، ٤٣٥ شتر و ٦٧٢٠ خر. عزرا، به سبک کشورگشایان آشوری و بابلی، شمار بردگان و کنیزها را هم در میان دام‌ها ذکر کرده است که عبارت‌اند از ٧٣٣٧ کنیز و دویست مغنی و مغنیه (یعنی نوازنده‌ی زن و مرد).[٦١٧] پس، از متن تورات برمی‌آید که بین چهل تا پنجاه هزار نفر از تبعیدیان یهودی خواستار بازگشت به سرزمین‌شان بوده باشند. باقیِ این مردم، به زندگی در بابل و شهرهای پیرامون آن خو گرفته بودند و تمایلی برای بازگشت از خود نشان نمی‌دادند. درجه‌ی نفوذ فرهنگ بابلی و شدت جذب یهودیان در این زمینه‌ی فرهنگی به قدری زیاد بود که رهبرانِ جنبشِ بازگشتِ یهودیان به سرزمین‌شان نام‌هایی بابلی داشته‌اند.

در ادامه‌ی این سیاهه‌ی دوم اسامی مهاجران به تفکیک قبیله و خاندان‌شان ذکر شده و کل متن به فهرستی

---

٦١٦. کتاب عزرا، باب ٢، بند ٦٤.

٦١٧. کتاب عزرا، باب ٢، بندهای ٦٧–٦٥.

دیوان‌سالارانه شباهت دارد و چه بسا که تا حدودی ترکیب مهاجران را به درستی ثبت کرده باشد. از این سیاهه دو نکته روشن می‌شود. نخست آن که در کل ٤٢٣٦٠ نفر به اورشلیم کوچ کردند که بیشترشان تهیدست بودند. چون در کل ٧٣٠ اسب و ٢٤٥ قاطر و ٤٣٥ شتر و ٦٧٢٠ خر به همراه داشتند.[٦١٨] اگر شمار نامنتظره‌ی خرها را ناشی از خطای کاتب بدانیم، به این نتیجه می‌رسیم که این جماعت فاقد رمه‌ی ارزشمند بوده‌اند و اسباب و اثاثیه‌شان به قدری کم بوده که بار هر ده خانوار ده نفره بر یک شتر و دو اسب و شاید یکی دو خر بار می‌شده است. از این‌جا برمی‌آید که این مهاجران بسیار فقیر بوده‌اند.

نکته‌ی دیگر در این فهرست این که، بر خلاف انتظار، همه‌شان یهودی نیستند. شمار بزرگی از آنها ــ ١٢٥٤ نفر ــ ایلامی هستند و این شمار دو بار ذکر شده و هر دو بار هم به ایلامی‌ها منسوب است.[٦١٩] بنابراین از ٤٢ هزار نفر، ١٢٠٠ تا ٢٥٠٠ نفرشان ایلامی بوده‌اند که رقم بزرگی است. این عده یا گروهی از مردم عبرانیِ مقیم قلمرو ایلام بوده‌اند و یا ایلامی‌های بابلی بوده‌اند که به مهاجران پیوسته بودند. تا پیش از عصر هخامنشی در مورد حضور یهودیان در شرق زاگرس داده‌ای در دست نداریم و از این رو بعید است زروبابل یهودیانی زاده‌شده در ایلام را به همراه برده باشد. به خصوص که در این حالت زیستنِ ایشان در بابل هم توجیه‌ناپذیر می‌نماید. اما معقول است فرض کنیم که گروهی از ایلامی‌ها ــ که انگار اسیر و برده هم بوده‌اند ــ در بابل می‌زیسته‌اند. ایشان احتمالاً بقایای سربازان و اسیرانی بوده‌اند که در جریان آخرین حمله‌ی آشوربانیپال به شوش به اسارت گرفته

٦١٨. کتاب عزرا، باب نخست، باب دوم.

٦١٩. کتاب عزرا، باب دوم، آیه‌های ٨ و ٣٣.

شده و به آشور و بابل تبعید شده بودند. آنها قاعدتاً فرصتِ فراهم‌آمده توسط کوروش را غنیمت شمرده و همراه زروبابل به اورشلیم رفته‌اند. در دوران عزرا، یعنی یک قرن بعد، کسانی در میان این بنی‌ایلام، نام‌های عبری دارند[٦٢٠] و بنابراین می‌توان پذیرفت که این یک یا دو هزار ایلامی کوچیده به اورشلیم به تدریج در میان همراهان عبرانی خود حل شده و هویت ایشان را به خود گرفته‌اند.

هم‌چنین گفته شده که گروهی از تل مِلْح و تل حَرشا آمدند که پیوندشان با بنی‌اسرائیل روشن نبود.[٦٢١] جالب آن که گروهی از ایشان که بنی‌حبایا و بنی‌هَقوص و بنی‌بَرزلای خوانده می‌شدند، ادعای کهانت داشتند و چون نتوانستند نشان دهند تبارشان به کاهنان یهودی باستانی می‌رسد، از این مرتبه عزل شدند.[٦٢٢] با وجود این، هیچ گروهی از این سیاهه‌ی طولانی به اقوامِ ساکنِ خود بابل و قبایل کلدانی تعلق ندارد. یعنی تمام کوچندگان از سرزمین‌های پیرامون میان‌رودان برخاسته‌اند، بی آن که یک بومی بابلی در میان‌شان باشد.

در فاصله‌ی دو سیاهه، یعنی پس از ذکر خزانه‌ی بخشیده شده به مهاجران و پیش از اشاره به تبار و شمارشان، عبارتی مهم آمده است: הַכֹּל הֶעֱלָה שֵׁשְׁבַּצַּר עִם הֵעָלוֹת הַגּוֹלָה מִבָּבֶל לִירוּשָׁלִָם׃ פ

«...و ششبصر همه‌ی آنها را با اسیرانی که به اورشلیم می‌رفتند (به آنجا) برد»[٦٢٣].

کلمه‌ای که در این بند به «اسیر» ترجمه شده، גּוֹלָה (گُلاه) است، به معنای «تبعیدی، کسی که به بردگی برده

٦٢٠. کتاب عزرا، باب ١٠، آیه‌ی ٢٦.

٦٢١. کتاب عزرا، باب دوم، آیه‌ی ٥٩.

٦٢٢. کتاب عزرا، باب دوم، آیه‌های ٦١ و ٦٢.

٦٢٣. کتاب عزرا، باب نخست، آیه‌ی ١١.

شده» و در *تورات* برای اشاره به یهودیانِ تبعیدی در بابل به کار گرفته می‌شود.[٦٢٤] در ترجمه‌ی لاتین *تورات* این کلمه را به ascendebant برگردانده‌اند که معنیِ «اسیر و تبعیدیِ» را می‌رساند. این کلمه بعدتر در تاریخ قوم یهود اهمیت زیادی پیدا می‌کند. یعنی مهاجرانی که در این موج نخست به اورشلیم می‌روند، خود را با نام گُلاه می‌شناسند و خویشتن را از کسانی که بعدتر به این منطقه می‌روند متمایز می‌دانند.

این که کوروش بیش از چهل هزار تن از فرودستان و تبعیدیان را از بابل آزاد کرده و به فلسطین فرستاده باشد، زمانی مهم‌تر می‌نماید که دریابیم شمار یهودیانِ تبعیدیِ اصلی در واقع بسیار کمتر از این شمار بوده است. تبعید یهودیان به بابل بر خلاف تصور مرسوم یک موجِ انسانیِ بزرگ نبوده، بلکه چند موجِ پیاپی را در بر می‌گرفته است. بِلنکیسوپ با تحلیل کتاب مقدس به این نتیجه رسیده که شمار تبعیدشدگان به بابل در زمان نبوکدنصر (۵۹۷ پ.م.) ٤٦٠٠ تن بوده که همه مرد و از خویشاوندان روسای قبیله‌ی یهودا بوده‌اند.[٦٢٥] او این عدد را با افزودن شمار اسیران در گزارش *کتاب ارمیا* به دست آورده است. طبق این روایت در موج نخست ۳۰۲۳ نفر به بابل تبعید شدند. موج دوم این تبعید به سال ٥٨٦ پ.م. مربوط می‌شود و ۸۳۲ نفر جلای وطن کردند[٦٢٦] و سومی در ۵۸۲ پ.م. واقع شد و ٧٥٤ نفر را به بابل کشاند.[٦٢٧] اگر بپذیریم که گزارش *کتاب ارمیا* به سنت آن روزگار تنها جمعیت مردان تبعیدشده را به شمار آورده، به این نتیجه می‌رسیم که بین چهارده تا هجده هزار نفر یهودی

---

٦٢٤. کتاب ارمیای نبی، باب ۲۸، آیه‌ی ٦.

625. Blenkinsopp, 2009: 46.

٦٢٦. کتاب دوم پادشاهان، ٢٤، ١٦ـ١٤ و ٢٥، ١٢ـ١١.

٦٢٧. کتاب ارمیای نبی، باب ٥٢، آیه‌ی ٣٠ـ٢٨.

به بابل تبعید شده بودند. این عدد با تبعیدهای بزرگ جهان باستان هم‌خوانی دارد و پذیرفتنی‌تر از گزارش‌های دیگر کتاب مقدس (مثلاً در کتاب دوم پادشاهان) است که شمار تبعیدیان به ٤٨ هزار نفر می‌رساند.

بنابراین، شمار کسانی که از سوی کوروش به فلسطین گسیل شدند حدوداً دو برابر یهودی‌های تبعیدی به بابل بوده است. این را هم می‌دانیم که کوروش برای کوچاندن این مردم به زور متوسل نشده و تنها فرمانی صادر کرده که برخی از یهودیان آن را پذیرفته‌اند و برخی دیگر در بابل باقی مانده‌اند. یعنی از دست بالا هجده‌هزار نفر یهودیِ تبعیدی، بخشی از آنها بازگشته بودند و با وجود این، شمار کوچندگان به نزدیک پنجاه هزار نفر می‌رسید. این بدان معناست که انگار بخش عمده‌ی جمعیتی که از دعوت کوروش برای رفتن به اورشلیم استقبال کردند و فراخوان دینی او را پذیرفتند، اصلاً از تبار یهودیانِ تبعیدی نبوده‌اند. به تصریح کتاب مقدس می‌دانیم برخی از آنها ایلامی بوده‌اند، و چه بسا تبعیدیان دیگری از اقوام دیگر نیز در میان‌شان وجود داشته باشند.

آنچه می‌تواند ماهیت این کوچ سرنوشت‌ساز را روشن کند، موقعیت و شرایط زندگی تبعیدیان یهودی و غیریهودی در بابل است. منابع بعدی عبرانی شرایط زندگی یهودیان در بابل را هم‌چون نوعی مهمانی مجلل و محترمانه توصیف کرده‌اند که طی آن با تبعیدیانی که به خاندان اشرافی قبیله‌ی یهودا تعلق داشتند، رفتاری شایسته و مهربانانه شده است. با وجود این، چنین برداشتی پذیرفتنی نیست. این بیشتر به تلاشی برای فراموش کردن شرایط سخت و دشوار تبعیدیان شباهت دارد. شاهان بابل و آشور در آن دوران همواره از تبعیدهای پردامنه به قصد سرکوب شورش و در هم شکستن اقتدار اقوام تابع بهره می‌جستند. در مورد یهودیان هم دقیقاً شرایط چنین بود. پس از آن که شورشی در اورشلیم بروز کرد، بابلی‌ها این قلمرو را فتح کردند و طبقه‌ی نخبه‌ی قبیله‌ی یهودا را برای درهم شکستن سرکشی یهود هدف گرفتند. قاعدتاً یهودیان تبعیدی در بابل به بردگی و بیگاری گرفته

شده بودند و این همان موقعیتی است که سایر تبعیدیان در جهان باستان نیز با آن روبه‌رو می‌شدند. به همین دلیل هم بوده که خود را گُلاه (اسیر، برده) می‌نامیدند.

این شرایط با این شاهد هم تقویت می‌شود که وقتی کوروش به بابل وارد شد ایشان را «آزاد کرد». این دقیقاً همان روایتِ بردگی قوم یهود در مصر است و آزاد شدن‌شان به دست موسای پیامبر. با توجه به دشواری شرایط زندگی و اجباری بودن اقامت در بابل، بعید است که جمعیت یهودیان در بابل طی دو نسلی که شرایط پرآشوب منتهی به ظهور کوروش را تجربه کردند، چندان افزایش یافته باشد. به این ترتیب، احتمالاً در زمانی که کوروش به بابل وارد می‌شد حدود پانزده هزار یهودی در این شهر ساکن بوده‌اند. رقم ۴۲ هزار تن برای کسانی که به اورشلیم بازگشتند زیاد می‌نماید، اما با توجه به تغییر جمعیتی و تحول دینی چشمگیری که در این شهر پدید آورده، محتمل می‌نماید. اگر اعداد *کتاب ارمیا* و *کتاب عزرا* را بپذیریم، به این نتیجه می‌رسیم که در کل ــ و نه در یک موج ــ حدود ۴۵ هزار تن از بابل به اورشلیم کوچ کردند. بیشتر این مردم بردگانی بوده‌اند که در روستاها و مناطق اطراف بابل ساکن بوده‌اند، و نه در خودِ شهر بابل. با توجه به تراکم جمعیت بالای میان‌رودان و این که شهرِ بابل در آن هنگام حدود دویست هزار نفر را در خود جای می داده، این اعداد معقول می‌نماید.

اگر این اعداد درست باشد، کوروش تمام بردگان خانگی و کشاورزی شهر بابل را به ازای رفتن‌شان به اورشلیم آزاد کرده است. این که چرا چنین کرده، با برخی از گزارش‌های مربوط به فتح بابل پاسخی در خور می‌یابد. می‌دانیم که وقتی کوروش به بابل حمله کرد مردم شهرها به هواداری از او برخاستند و به ویژه در بابل دروازه‌ها را بر رویش گشودند و ورودش را خیرمقدم گفتند. این گزارش را از منابع عبرانی و یونانی در دست داریم که تبعیدیان و اسیران و یهودیان در میان هواداران او به شمار بوده‌اند. از این رو، چنین می‌نماید که ورود

پیروزمندانه‌ی کوروش به بابل با هواداری جمعیت بزرگی از فرودستان و تبعیدیان ساکن این شهر ممکن شده و کوروش هم به پاداش این کار همه‌ی ایشان را آزاد کرده است.

می‌دانیم که بخشی از یهودیان هم‌چنان در بابل باقی ماندند و این شهر تا قرن‌ها بعد یک مرکز یهودی‌نشین باقی ماند. از این رو، باید پذیرفت که شمار کوچندگان هر چقدر بوده باشد تنها بخشی از ایشان یهودی محسوب می‌شده‌اند. پس، انگار بدنه‌ی جمعیتِ کوچندگان به اورشلیم اصولاً یهودی نبوده‌اند. بلکه از اسیران و تبعیدیان و بردگان آزادشده‌ی بابلی تشکیل می‌شده‌اند که ماندن‌شان در بابل یک طبقه‌ی تهیدست بزرگ را پدید می‌آورده است. برای همین هم کوروش ایشان را به شهری مرزی مانند اورشلیم کوچانده که در دروازه‌های مصر قرار داشته است. این جمعیت با رهبرانی هدایت می‌شدند که مبلغ دینی یکتاپرستانه با رنگ و بوی ایرانی بودند. این رهبران توسط کوروش انتخاب شده و با کمک مالی او به اورشلیم رفته بودند تا شهر مقدس خود را در مرز مصر تأسیس کنند. به این ترتیب، کوروش، هم در بابل بردگان را آزاد کرده، هم از بروز بحرانی اجتماعی و طبقاتی در این شهر جلوگیری کرده، و هم در مرز مصر جمعیتی از هواداران خود را مستقر ساخته است.

به این ترتیب، مشکلِ فقر این گروه هم‌زمان با تبارِ آمیخته‌شان حل می‌شود. ایشان بردگان شهر بابل بوده‌اند که پذیرفته‌اند در ازای اقامت در اورشلیم و بازسازی معبد یهوه و گرویدن به دین یکتاپرستانه‌ی یهود، آزاد شوند و از حمایت مالی کوروش برخوردار گردند. گروه مهاجران از اسیرانی تشکیل شده بودند که داوطلب انجام این کار شده بودند. چنین می‌نماید که کوروش پس از فتح بابل «در سال نخست»، قانونی برای آزاد کردن بردگان بابلی وضع کرده باشد و این باید بلافاصله پس از ورود به بابل و آزاد کردن بت‌های زندانی و بازگرداندن اموال مردم به ایشان بوده باشد که در استوانه‌ی اکدی‌اش هم بدان اشاره کرده است. کوروش مشکلِ ساماندهی این

جمعیت انسانیِ بزرگ و فقیرِ تازه آزادشده را چنین حل کرده که پولی به آنها بدهد و به شهری مرزی گسیل‌شان کند. چون بدنه‌ی اصلی ایشان به قوم بنی‌اسرائیل تعلق داشته و نوادگان تبعیدی‌های دوران نبوکدنصر بودند، این موقعیت طلایی وجود داشته که این جماعت به اورشلیم فرستاده شوند. جایی که هم می‌توانسته هم‌چون دژی استوار در برابر مصریان عمل کند و راه را برای حمله‌ی بعدی به این سرزمین هموار نماید، و هم مانند کانونی دینی برای ترویج یکتاپرستی و دینی متأثر از ادیان ایرانی عمل نماید.

فهم آنچه در جریان بازگشت یهودیان به اورشلیم رخ داد، تنها با شناخت نقش‌آفرینان اصلی این جریان و پیشینه‌شان ممکن می‌شود. کسی که از سوی کوروش برای سازماندهی این روند برگزیده شد یک یهودی خوشنام بود که بر پایه‌ی *کتاب اشعیای ثانی* رئیس یهودیان شمرده شده است. او به ظاهر از یهودیانِ ایرانی‌شده بود چون در جایی با نام فارسی «تیرشاتَه» (تیرشاد؟، یعنی مایه‌ی شادی تیشتر؟) به وی اشاره شده است. کتاب اشعیا او را با لقبِ «پِها» مشخص می‌سازد و این در زبان عبری «والی یا شاهزاده» معنا می‌دهد و بدان معناست که دارنده‌ی این نام از خاندان شاهی یهودیان، یعنی از پشت داوود پیامبر، بوده است. نام دیگر این فرد، که مشهورتر هم هست و در کتاب ارمیای نبی آمده، «شِشْبَصَر» (שֵׁשְׁבַּצַּר) است. به همراه این شاهزاده یکی دیگر از بلندپایگان یهودی نیز رهبری یهودیان مهاجر را به عمده گرفت که «زَروبابل» (זְרֻבָּבֶל) نام داشت. امروز بیشتر نویسندگان توافق دارند که هر دو این نام‌ها شکلی بابلی دارند و تأثیر و نفوذ فرهنگ بابلی بر تبعیدیان یهودی را نشان می‌دهد.

کتاب عزرا می‌گوید که رهبر کوچندگان با دو نامِ زروبابل و ششبصر شناخته می‌شده است. در باب نخست کتاب عزرا، ابتدا از شِشبَصَر نام برده شده است. از او تنها در همین باب نام برده شده و بعد از آن این اسم ناپدید می‌شود و جای خود را به زروبابل می‌دهد. صاحبان این دو نام نقش‌هایی مشابه بر عهده دارند و هر دوشان رئیس

یهودیان (הַנָּשִׂיא לִיהוּדָה) بوده‌اند. هر دوِ این نام‌ها به کسی تعلق دارد که از سوی کوروش به مقام فرمانداری یهودیه رسیده است. از این رو، در مورد این نام مرموز در کل سه نظر وجود دارد. برخی معتقدند ششبصر رهبر پیری بوده که زود مرده و جای خود را به زروبابل داده است. برخی دیگر معتقدند این نام همان شِناصار است که در *کتاب تواریخ ایام* نامش آمده و عموی زروبابل بوده است. سومین نظر که امروز هوادار بیشتری دارد، آن است که زروبابل و ششبصر در اصل یک نفر بوده‌اند.[۶۲۸] اگر این فرض را بپذیریم، شخصیت کلیدی در کوچی که کوروش به راه انداخت، زِروبابل پسر شِئالتِیل پسر یِکونیاه پسر یهویاقیم نام داشته و احتمالاً همان ششبصر بوده است.

با همتا دانستنِ زروبابل و ششبصر، دو امکان پیشاروی ما قرار می‌گیرد. یکی آن است که ششبصر لقب، و زروبابل نام اصلیِ این فرد بوده باشد. قاموس کتاب مقدس که در ایران هم ترجمه و منتشر شده، این فرض را در نظر گرفته و گفته که ششبصر لقبی به معنای «آتش‌پرست» یا «پریستارِ آتش» (همتای آتوربان) است که کوروش آن را به زروبابل نامی داده است.[۶۲۹] این برداشت احتمالاً از آن‌جا ناشی شده که نام ششبصر را «شمش ایل اوسورِ» بابلی دانسته‌اند. این نامی کاملاً بابلی است و با نام خدای خورشید اکدیان باستانی ــ شمش ــ آغاز می‌شود و از این رو نشانی از یکتاپرستی والدین وی ندارد.

اما نام زروبابل در میان مردم عبرانی غیرعادی و غریب است. پژوهندگان گوناگون ریشه‌شناسی این اسم را به

628. Graham, 1998: 206.

۶۲۹. هاکس، ۱۳۸۲: ۵۴۴.

اشکال متفاوت به دست داده‌اند. نظر غالب آن است که این اسم همان زَروع ـ بابل (Zərua‘ Bāvel) بوده که یعنی «بذرِ کاشته شده در بابل»، یا به تعبیری دیگر، «زاده شده در بابل». کلمه‌ای به همین شکل در زبان بابلی هم وجود داشته و بنابراین ممکن است پدر این شخص نامی بابلی بر او نهاده باشد. احتمال دیگر آن است که این کلمه را زروی ـ بابل[٦٣٠] (זְרוּי בָּבֶל / Zərûy Bāvel) بخوانیم که یعنی «بر باد رفته به بابل»، در اشاره به تبعید یهودیان به این شهر. مگی این نام را با خورشید و فعل «نجات بخشیدن» همتا گرفته است و زروبابل را به معنای «کسی که مردم را از بابل نجات می‌دهد» ترجمه کرده است، که برگردانِ بحث‌برانگیزی است. او برای تأیید حرف خود به بخش مشابهی از نام عزرای نبی اشاره کرده است که او نیز نقشی نجات‌بخش بر عهده داشت و عنصر «زر» در نامش تکرار می‌شود. مگی با همین روش شش‌بصر را «ستون پادشاه» یا «قدرت پادشاه» ترجمه کرده است.[٦٣١]

بخش دوم این نام بی‌تردید نام شهر بابل است و «دروازه‌ی خدا» معنا می‌دهد اما نیمه‌ی نخست آن، زر، در نام‌های بابلی یا عبرانی کمیاب است. این جزو را می‌توان با بخش اول نام زرتشت همسان گرفت و ریشه‌ای پارسی برایش قایل شد که در کلمات دیگری مانند دَریک (زَریک) نیز باقی مانده است. در این حالت، باید این نام را «زرِ بابلی» ترجمه کرد. اگر این کلمه لقب بوده باشد، نشان می‌دهد که رهبر یهودیان شهر بابل در زمان ورود کوروش ششبصر نام داشته، و پس از آن که رهبری کوچ به اورشلیم را بر عهده گرفته، با لقب زروبابل

---

٦٣٠. زروی (זְרוּי) در عبری قدیم یعنی بر باد دادنِ خرمن برای جدا کردن دانه از کاه.

631. Magee, 2005.

نواخته شده است. نقشی که او بر عهده گرفته، هدایت گروهی از مردمِ یکتاپرست است که برای تأسیس معبدی کهنسال به سرزمینی موعود باز می‌گردند و این تا حدودی با نقش پیامبر یکتاپرست ایرانی که در بلخ به دعوت پرداخت شبیه است. به عبارت دیگر، گویی در بندهای آخرِ باب نخست کتاب عزرا نوعی شبیه‌سازی میان ششبصر و زرتشت برقرار شده باشد، که هردو از مهربانی و پشتیبانی شاهی مقدس و نیکوکار (کوروش و گشتاسپ) برخوردار شده بودند.

مهم‌تر از همه، در این بند گفته شده که کوروش گنجینه‌ی زرین خویش را از مهرداد تحویل گرفت و به ششبصر داد، و درست پس از این لحظه است که دیگر از ششبصر نامی نمی‌بینیم و تنها از زروبابل سخن می‌شنویم. در ادامه‌ی کتاب عزرا یک بار دیگر نیز به ششبصر اشاره شده و آن زمانی است که یهودیان تاریخچه‌ی ساخت هیکل دوم را برای حاکم ابرنهر باز می‌گویند و باز در آن‌جا اشاره می‌کنند که این ششبصر بود که در بابل خزانه‌ی زرین را از کوروش دریافت کرد.[۶۳۲] یعنی نام ششبصر همواره در ارتباط با دریافت خزانه و پیش از گرفتن آن ذکر شده و در سایر موارد زروبابل آمده که انگار لقبِ ناشی از این داد و دهش بوده است. به گمانم روشن است که زروبابل لقبی بوده که هم‌زمان با بخشیده شدنِ زرِ بابلی به ششبصر داده شده و پس از آن هم روی وی باقی مانده است.

زروبابل، یا همان ششبصرِ دریافت‌کننده‌ی زرِ بابلی، تبارنامه‌ای ارجمند و بلندآوازه دارد. جدِ او، حزقیاه[۶۳۳]

---

۶۳۲. کتاب عزرا، باب ۵، آیه‌ی ۱۴.

633. Hezkiah

است که بین سال‌های ٦٨٦ـ٧١٥ پ.م. شاه یهودیه بود و مراسم دینی یهود را در شهر اورشلیم متمرکز ساخت. او معابد یهوه را در سایر شهرهای قلمروش ویران کرد و همه را ناگزیر ساخت که برای انجام مراسم قربانی و پیشکش به یهوه به اورشلیم بیایند و به این شکل تقریباً به زور این شهر را به مرکزی دینی تبدیل کرد. در دوران او جمعیت این شهر افزایش یافت و احتمالاً بخشی از منابع دینی یهودی برای نخستین بار به خط آرامی نوشته شدند. با وجود این، او در بازی‌های سیاسی چندان زیرک نبود و در موقعیتی نامناسب در برابر آشوریان سرکشی کرد و از مصریان کمک خواست. فرعون در آن هنگام توانایی فرستادن سپاهی کمکی را نداشت و به این ترتیب، وقتی ارتش خونخوار سناخریب ــ شاه آشور ــ پشت حصار اورشلیم خیمه زد، حزقیاه دست تنها ماند. با وجود این، توانست با دادن پیشکش‌های بسیار و به دنبال شیوع مرضی واگیردار در اردوی آشوریان جان سالم به در ببرد. بنابراین ششبصر یا زروبابل همان مأموریتی را از سوی کوروش بر عهده گرفته که جدِ نامدارش در اجرای آن کوشیده و شکست خورده بود.

گواه دیگری که پیوند نزدیک میان زروبابل و سرمایه‌گذاری و برنامه‌ریزی دربار هخامنشی را نشان می‌دهد، زمان‌بندیِ بازگشت یهودیان به اورشلیم است. این جریان بسیار سریع و بلافاصله بعد از گشوده شدن بابل انجام پذیرفته است و انگار برنامه‌ی روشن و مدونی برای آن پیشاپیش وجود داشته است. در *کتاب عزرا* زمان این کوچ، سال نخست حکومت کوروش بر بابل (٥٣٨ پ.م.) دانسته شده است. اما برخی از مورخان امروزین این زمان را تا ٥٢٠ پ.م. جلو آورده‌اند و آن را با کوچ دیگری که در زمان داریوش انجام پذیرفت یکی می‌گیرند.[٦٣٤] این کار

634. Tollington, 1993: 132.

دلیلی ندارد، چون از نظر بافت تاریخی، هم بازگشت یهودیان با فرمان کوروش محتمل و معقول است و هم اسناد عبری چنین محتوایی دارند. بیشتر پژوهش‌گران معاصر هم مانند فرید[۶۳۵] معتقدند که دستاورد این کوچ، یعنی بنای هیکل دوم، در زمان کوروش و به فرمان او ساخته شده است.

به این ترتیب، می‌توان پذیرفت که در حدود ۵۳۸ پ.م، یک موج از اسیرانِ آزادشده با رهبری زروبابل به اورشلیم رفتند. کتاب مقدس در این مورد صراحت دارد که زروبابل یک مقام دیوانیِ هخامنشی بوده و حاکم منطقه‌ی یهودیه محسوب می‌شده است. در مورد دایره‌ی اقتدار او اطلاعات کمی داریم، اما می‌دانیم که چندان زیاد نبوده است. چون بعدتر مردم سرزمین‌های همسایه وقتی از بازسازی اورشلیم احساس خطر کردند، به سادگی مانع کار وی شدند. امروز بیشتر مورخان یهودیه‌ی عصر کوروش را سرزمینی کوچک می‌داند که مرکزش اورشلیم بوده و تنها تا شعاع بیست و پنج کیلومتری اطراف این شهر را شامل می‌شده است.[۶۳۶]

زروبابل در کار ساختنِ معبد یهوه از همکاری چند تن برخوردار بود که یکی از ایشان مردی بود به نام یشوع بن یوصاداق که به همراه برادرانش در انجام این وظیفه او را همراهی می‌کرد.[۶۳۷] کوروش انگار بر مراحل ساخت این معبد نظارت داشته است و مثلاً بهای سروهای حمل‌شده از لبنان را او به مردم صور و صیدا پرداخت کرده است.[۶۳۸] هم‌چنین نقشه‌ی معبد را کوروش برای ایشان ترسیم کرده بود و زروبابل به رهبران قبیله‌ای محلی که

---

635. Fried, 2003.
636. Edelman, 2005: 2.

۶۳۷. کتاب عزرا، باب ۳، آیه‌ی ۲.
۶۳۸. کتاب عزرا، باب ۳، آیه‌ی ۷.

می‌خواستند در کار ساخت معبد مشارکت کنند گفت که: «شما را با ما در بنا کردن خانه‌ی خدای ما کاری نیست. بلکه ما آن را بدان شکلی که کوروش شاه، فرمانروای پارس، به ما امر کرده تنها برای یهوه خدای اسرائیل خواهیم ساخت»[٦٣٩]. وقتی سال‌ها بعد داریوش به فرمان کوروش در این مورد مراجعه کرد، اطلاعات دقیقی را در مورد اندازه و ساختار هیکل دوم یافت: «...کوروش پادشاه درباره‌ی خانه‌ی خدا در اورشلیم فرمان داد که آن خانه که قربانی‌ها در آن می‌گزارند، بنا شود و تعمیر گردد. بلندایش شصت ذراع و عرضش شصت ذراع باشد. با سه صف سنگ‌های بزرگ و یک صف چوب نو [ساخته شود] و خرجش از خانه‌ی پادشاه داده شود»[٦٤٠].

مردم محلی در مورد تأسیس معبد دوم و حصاربندی شهر اورشلیم احساس خطر می‌کردند و با نوشتن نامه به نمایندگان شاهنشاه حرکت یهودیان را نوعی سرکشی وانمود می‌کردند. اما سیاست دربار هخامنشی تا پایان کار و بعد از سقوط مصر، هم‌چنان بر اساس هواداری از توسعه‌ی دین یهود باقی ماند. به شکلی که در دوران داریوش با مراجعه به فرمان کوروش بار دیگر بر ضرورت ساخته شدن معبد تأکید شد و داریوش فرمان داد تا امکانات حقوقی و مالی لازم برای این کار انجام شود. به این ترتیب، در ششمین سال سلطنت وی (٥١٥ پ.م.) هیکل دوم به پایان رسید.[٦٤١]

اگر روند بازسازی اورشلیم و بنای هیکل دوم را بر مبنای گزارش *تورات* بازسازی کنیم، به چند نتیجه‌ی جالب می‌رسیم. یعنی، ترتیب رخدادها در باب‌های هفتم تا دهم کاملاً معنادار است. ابتدا می‌بینیم که کوچندگان به

٦٣٩. کتاب عزرا، باب ٤، آیه‌ی ٣.
٦٤٠. کتاب عزرا، باب ٦، آیه‌ی ٥ـ٢.
٦٤١. کتاب عزرا، باب ٦، آیه‌ی ١٥.

اورشلیم، که قاعدتاً در زمان کوروش و با رهبری زروبابل نخستین هسته‌ی قومیت یهود در این شهر را پدید آورده بودند، آزادانه با مردم اقوام همسایه درآمیخته و با ایشان ازدواج کرده‌اند. فهرستی که از این اقوام در دست است این موارد را در بر می‌گیرد: مصری، هیتی، کنعانی، فرزی، یبوسی، موآبی و آموری.[٦٤٢] این‌ها تمام اقوامی هستند که در فلسطینِ آن روزگار زندگی می‌کردند و پیداست که کوچندگان موج نخست که شمارشان بیش از چهل هزار تن قید شده، آزادانه با مردم بومی و محلی آمیزش و مراوده داشته‌اند، هرچند همسایگان‌شان را در امور دینی و فرآیند ساخت معبد دوم شرکت نداده‌اند.

نکته‌ی مهم آن است که گویی این مهاجران موج نخست که به امر کوروش به اورشلیم رفتند، جز یکتاپرستی و تأکید بر یگانگی یهوه و فرمانی دقیق برای ساختن معبدی باشکوه برای وی، قواعدِ آیینی دیگری نداشته‌اند. اشاره‌هایی که به قربانی گزاردنِ زروبابل و یارانش وجود دارد، نشان می‌دهد که گویی روش پرستش یهوه تفاوت چندانی با سایر خدایان نداشته و این که اقوام همسایه می‌خواسته‌اند در ساختن معبد یهوه شرکت کنند و حتی انگار پیشنهادهایی برای معماری‌اش هم داشته‌اند، نشان می‌دهد که یهوه را ایزدی بیگانه و نوظهور نمی‌دانسته‌اند.

مرزبندی میان قوم یهود و سایر اقوام، در زمانی دیرتر انجام پذیرفت و با منع ازدواج بین کوچندگان به اورشلیم و قبایل بومیِ همسایه همراه بود. یعنی پیوند میان گُلاه و فرمان‌های پارسیان چندان نبود که هویتی مستقل را برای‌شان ایجاد کند و مرزبندی‌شان را با قبایل دیگر تضمین نماید. به همین دلیل هم در زمانی دیرتر قاعده‌ی منع ازدواج با دیگران هم در این زمینه وضع شده و این هم‌زمان است با خوانده شدنِ نسخه‌ی تدوین‌شده‌ای از *تورات*

٦٤٢. کتاب عزرا، باب ۹، آیه‌ی ۹.

بر قوم یهود. بدنه‌ی جمعیتی آنان که به اورشلیم کوچیدند، یهودی بودند و کل این جمعیت مشروعیت حضور خود در اورشلیم را از ارتباط رسمی‌اش با معبدِ این شهر و باورهای یکتاپرستانه‌اش دریافت می‌کرد. این مردم در اورشلیم ادبیات تاریخی گذشته‌ی خویش را ــ که قاعدتاً باید شفاهی بوده باشد ــ بازخوانی و بازنویسی کردند و در این میان مضمون‌های درباری و تجربه‌شان از شکوه و عظمت شاهان هخامنشی را در بازپردازیِ خاطره‌ی رؤسای قبیله‌ای باستانی‌شان دخالت دادند. از این روست که سلیمان و داوود تا این حد به شاهان هخامنشی شباهت دارند و آداب درباری و یکتاپرستی و توجه‌شان به خداوندی نادیدنی و یگانه و انتزاعی تا این پایه شاهنشاهان زرتشتی هخامنشی را به یاد می‌آورد.

بخش پنجم: شاهنشاه کوروش

گفتار نخست: شرحی بر سیاست ایلام

۱. تاریخ نگاران کلاسیک و آنان که در چهارچوبی مرسوم و معمول درباره تاریخ باستان می‌نویسند معمولاً سرمشقی نظری و پیش‌فرض‌هایی طرح‌ناشده را در مورد جوامع کهن در ذهن دارند. کافی است هر یک از کتاب‌های درسی تاریخ را ورقی بزنیم تا دریابیم که آنچه در مورد جوامع باستانی و سیر تحول قدرت سیاسی در آن گفته می‌شود بر پیش‌فرض‌ها و پیش‌داشت‌هایی معمولاً نقدناشده متکی است. در متون درسی و کلاسیک غربی به طور مشخص سه پیش‌فرض دیده می‌شود. این پیش‌فرض‌ها عبارتند از:

نخست، اسطوره‌ی پیشرفت، که به طور مشخص از عصر خرد در غرب آغاز شد، مدعی است که جوامع انسانی سیر تحولی خطی، روشن و آشکار و تخطی‌ناپذیر را از وضعیتی ابتدایی و پست به حالتی پیشرفته و عالی را پشت سر می‌گذارند. بر مبنای این پیش‌داشت جوامع انسانی در مسیرهایی معمولاً از پیش تعریف‌شده دگردیسی می‌یابند و کم کم مراحل متفاوت پیشرفت را پشت سر می‌نهند. این که منظور از پیشرفت در این عبارت دقیقاً چیست، در هر یک از نوشتارهای این متفکران به شکلی گوناگون تفسیر می‌شود. با وجود این، چنین می‌نماید که دستیابی به رفاه مادی، آزادی مدنی و شکوفایی فرهنگی عناصر اصلی مفهوم پیشرفت را تشکیل دهند. بنابراین

نخستین پیش‌داشت رایج در نوشتارهای تاریخی دوران ما آن است که شکلی از پیشرفت جبرآمیز جوامع از وضعیت بد به خوب یا ابتدایی به پیشرفته وجود داشته است.

دوم، این باور وجود دارد که پیشرفت جوامع انسانی گرانیگاه‌ها و مرکزهای مشخصی را به لحاظ جغرافیایی و فرهنگی در بر می‌گیرد. این بدان معناست که همه‌ی جوامع با ضرباهنگی مشابه به سوی پیشرفت حرکت نمی‌کنند بلکه برخی با سرعتی بیشتر و با استعداد فزون‌تری نسبت به بقیه مسیر تعالی را طی می‌نمایند. پیش‌داشت معمول آن است که نخستین گرانیگاه و مرکز ظهور این پیشرفت اجتماعی شهر آتن در یونان باستان بوده و دورانی که به عصر زرین تمدن یونانی شهرت دارد، این پیشرفت در جامعه‌ای «غربی» نهادینه شده است. معمولاً پیروان این سنت فکری باور دارند که پیشرفتی که در یونان آغاز شده بود، پس از مدتی توسط رشد مسیحیت بازداشته شد، و پس از یک میان‌پرده‌ی هزار ساله، یعنی چیرگی عصر ظلمت مسیحی، بار دیگر جوامع غربی در دوران نوزایی به اصل خود بازگشتند و شاهراه پیشرفت را که حرکت در آن دچار وقفه شده بود، از نو در پیش گرفتند.

سوم، این پیش‌داشت معمولاً در نظریات مورخان وجود دارد که برخی از ساختارهای سیاسی و الگوهای توزیع قدرت اجتماعی بر برخی دیگر به طور ذاتی برتری دارد. این بدان معناست که به عنوان مثال الگوهای مدرن توزیع قدرت سیاسی در جوامع غربی را نه از چشم‌اندازی کارکردگرایانه، بلکه به طور ذاتی برتر از الگوهای دیگری مانند رهبری قبیله‌ای در میان عشایر و کوچ‌گردان می‌دانند. البته بر مبنای چارچوبی سیستمی مانند دیدگاه زروان، می‌توان متغیرهایی رسیدگی‌پذیر و فراگیر مانند قدرت و لذت و بقا و معنا (قلبم) را برای داوری درباره‌ی کارکرد جوامع گوناگون و نظام‌های سیاسی متفاوت مورد استفاده قرار داد، و من نیز چنین می‌کنم. اما نتیجه‌ی این

داوری را نمی‌توان به جوهری یا ذاتی فرارونده منسوب کرد و نوعی خاص از پیکربندی سیاسی را به طور ذاتی از نوعی دیگر برتر یا فروپایه‌تر قلمداد کرد. تجربه‌ی دموکراسی به همان ترتیب که برای آلمان غربی بعد از جنگ جهانی دوم سودمند بود و بر سوسیالیسمِ آلمان شرقی (بر مبنای «قلبمِ» تولیدشده) برتری داشت، در حال و هوای جمهوری وایمار خطرناک و ناکارآمد بود و به ظهور فاشیسم دامن زد.

سه پیش‌داشت یادشده معمولاً در قالب چارچوبی شُسته و رُفته و سامان‌مند تاریخ جهان را به شکلی خطی بازگو می‌کند. این تاریخ جهان در واقع حاشیه‌ای بر تاریخ جوامع غربی است که از یونان باستان آغاز می‌شود و به جوامع غربی امروزین ختم می‌گردد. تاریخ سایر جوامع یا حاشیه‌ای بر این تاریخ اصلی است و یا اصولاً نادیده گرفته می‌شود. جوامعی مانند ایران، چین و هند که تاریخی دیرینه و دستاوردهایی چشمگیر داشته‌اند معمولاً هم‌چون عناصری حاشیه‌ای، دوردست و معمولاً وام‌گیرنده از این تمدن شکوفای غربی تصویر می‌شوند. جوامع دیگری که در هندوچین، افریقای زیر صحرا و امریکای پیش از کلمب وجود داشته‌اند، صرفاً به این دلیل که نوشتارهای اندکی از آنها به جا مانده، نادیده انگاشته می‌شوند.

اما کافی است کمی نقادانه به سه پیش‌فرض یادشده بنگریم تا دریابیم که هر سه نادرست است. پیش‌فرض نخست که به سیری تخطی‌ناپذیر از پیشرفت در جوامع انسانی باور دارد به سادگی در سایه‌ی دستاوردهای امروزین نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده فرو می‌پاشد. جوامع انسانی سیستم‌هایی چندان پیچیده و بغرنج هستند که باور کردن به سیر تحول خطی و یگانه برای‌شان تنها ناشی از ساده‌انگاری است. تمام نظام‌های پیچیده که جوامع انسانی نمونه‌های بارزی از آن محسوب می‌شوند، خطراهه‌های متفاوت، مسیرهای موازی و شاخه‌زایی‌های پیاپی را در مسیر تکامل خود تجربه می‌کنند. از این رو آنچه در قرون هفدهم و هجدهم میلادی در غرب به عنوان

پیشرفت تفسیر می‌شد، در ساده‌ترین حالت در دوران امروزی باید به افزوده شدن و پیچیدگی نظام‌های اجتماعی ترجمه شود. این افزایش پیچیدگی نهادهای اجتماعی می‌تواند به افزایش «قلبم» منتهی شود و یا آن‌که آن را بکاهد. به عنوان مثال می‌دانیم که گذار از جمهوری وایمار به نظام سیاسی نازی در دهه‌ی ۱۹۳۰ م. با افزایش پیچیدگی در جامعه‌ی آلمان همراه بود، و تمرکز سیاسی و دیوان‌سالارانه‌ی چشمگیری به این جامعه بخشید، اما به خاطر خشونت و جنگ‌افروزی‌اش قلبم را در میان شهروندان آلمانی به شدت کاست. به همین ترتیب، استالین در برنامه‌ی مرگبار و تقریباً ابلهانه‌ای که برای صنعتی کردنِ روسیه تدوین کرده بود، بر پیچیدگی اقتصاد و ارتش و تمرکز سیاسی روسیه افزود، اما با از میان بردن بیش از چهل میلیون نفر از شهروندان این دولت قلبم را به شدت کاهش داد.

این بدان معناست که پیچیدگی در حوزه‌های گوناگون اجتماعی لزوماً همگام با هم توسعه نمی‌یابد و توسعه یافتن‌اش هم ــ که به پیشرفت ترجمه می‌شود ــ لزوماً امری نیک و پسندیده و دلخواه نیست و به افزایش قلبم و برتری جامعه‌ای بر جامعه‌ای دیگر منتهی نمی‌شود. پس، پیش‌فرض نخست که به سیر تحولی خطی باور دارد، در واقع، با نادیده انگاشتن متغیرهای حاکم بر تحول نظام‌های اجتماعی و پیچیدگی این سیستم‌ها به چنین تصویری دست یافته است. نظام‌های اجتماعی ممکن است در شرایط گوناگون حداکثر پیچیدگی خود را به اشکال گوناگون ارتقا دهند و الگوهای متفاوتی نمودار سازند. به همین ترتیب، مقدار قدرت، لذت، معنا و بقایی که یک نظام اجتماعی تولید می‌کند، ممکن است با ساختارهایی مشابه ولی شرایطی متفاوت به مقدار چشمگیری نوسان داشته باشد.

از سوی دیگر، این نکته که تمدن غربی و به‌خصوص یونان و اروپای غربی خاستگاه و مرکز پیشرفت جوامع

انسانی بوده است امروز دیگر در میان مورخان جدی پشتیبان چندانی ندارد. در واقع، می‌دانیم که اسطوره‌ی مرکز بودن اروپا امری بود که در دوران عصر خرد و در همان میانه‌ی قرن هجدهم و نوزدهم میلادی در اروپا شکل گرفت و هم‌زمان بود با هویت‌یابی جوامع اروپایی که داشتند به تدریج تاریخ خویش را با ارجاع به تمدن‌های باستانی بازنویسی می‌کردند. اگر با دیدی بی‌طرفانه همه‌ی تمدن‌های شکل‌گرفته بر پهنه‌ی گیتی را در نظر بگیریم، درخواهیم یافت که جامعه‌ی یونانی، رومی و اروپاییِ قرون وسطایی در پیوستار تاریخی خود تنها بخشی مصرف‌کننده و حاشیه‌ای از تمدن‌های انسانی بوده‌اند، و نه کانونی مولد و پیشرو. در واقع، از قرن شانزدهم به بعد است که دنباله‌ی این رگه از تمدن‌های انسانی خلاقیتی از خود نمایان می‌سازد و به تدریج موقعیتی ممتاز و برتر در میان سایر جوامع انسانی پیدا می‌کند. تا پیش از قرن هجدهم، یعنی در سراسر ٤٨٠٠ سال از کلِ پنج هزاره‌ای که از عمرِ تمدن‌های نویسا می‌گذرد، جوامع غربی تنها حاشیه‌ای دورافتاده، توسعه‌نیافته و مصرف‌کننده در کنار جوامع بزرگ‌ترِ شرقی بوده‌اند، که تنها در دوران شش قرنه‌ی توسعه‌ی امپراتوری روم، و آن هم تنها از نظر سیاسی و نظامی، درخششی را از خود نمایان ساخته‌اند.

سومین پیش‌داوری در مورد تکامل نظام‌های اجتماعی نیز به همین ترتیب تاب نقد را ندارد. این که نظام‌های سیاسی خاصی از نظام‌های دیگر برتر و یا فروپایه‌تر هستند، با نگریستن به پیچیدگی آنچه در دوران خود ما تجربه شده، گزاره‌ای خام و نادرست می‌نماید. اسطوره‌ای که «آزادی» و دموکراتیک بودنِ جوامع را مبنای برتری در نظر می‌گیرد و آن را به جوامع غربی منحصر می‌داند، دو خطای نمایان را با هم ترکیب می‌کند. اگر مشارکت سیاسی را به‌عنوان نماد اصلی پیشرفت جوامع انسانی در نظر بگیریم، درخواهیم یافت که رخدادهایی مانند انقلاب بلشویک‌ها در روسیه و چین و یا ظهور نازیسم در آلمان اتفاقاً با مشارکت سیاسی بسیار زیادی همراه بوده‌اند. به

همین ترتیب، می‌توان نشان داد که اگر آزادیِ مدنی متغیر اصلی مورد نظر در ترجیح دادن یا برتر دانستن یک نظام اجتماعی تلقی شود، گاه می‌بینیم که شهروندانِ بسیاری از دولت‌ها پس از تجزیه شدنِ واحد سیاسی‌شان به چنین آزادی مدنی‌ای دست یافته‌اند و این با فروکاسته شدن از پیچیدگی نظام‌های اجتماعی‌شان همراه بوده است.

اگر این آزادی مدنی را با کم بودن قدرت تابوها و سستی حرمت‌های اجتماعی یکسان بدانیم، خواهیم دید که جوامع گردآورنده ـ شکارچی که ساده‌ترین نهادهای اجتماعی ممکن را بر می‌سازند این نوعِ از آزادی را بیش از جوامع امروزین دارا بوده‌اند. بنابراین، چنین می‌نماید که ماهیت قدرت اجتماعی اصولاً مفهومی بسیار پیچیده و متغیر است و نمی‌توان بر مبنای توزیع یا تمرکز آن به سادگی تمدنی یا فرهنگی را برتر یا پست‌تر قلمداد کرد. این مفهوم به ویژه در پیوند با الگوبندی‌های ساده‌انگارانه‌ای که سیر تحول تاریخی را در یک مسیر خطی و ساده خلاصه می‌کند، داوری‌هایی نادقیق و ایدئولوژیک را به دست می‌دهد.

اسطوره‌ی سیاسی‌ای که بر مبنای سه پیش‌فرض یادشده شکل گرفت، و بستر معنایی و آمادگی ذهنی اروپاییان را برای شکل‌دهی به عصر استعمار ممکن ساخت، قالب عمومی حاکم بر تاریخ‌نگاری مدرن را برساخته است. در ایران‌زمین، از همان دورانی که این سبک از تاریخ‌نگاری با واسطه‌ی طبقه‌ی دیوان‌سالار قاجاری رواج یافت، شیفتگی نسبت به دستاوردهای فن‌آورانه‌ی تمدن غربی به پذیرش غیرنقادانه‌ی این سه پیش‌داشت دامن زد. نخستین تاریخ‌نگاران نو، از جمله حسن پیرنیا و عباس اقبال آشتیانی، که در دانشمندی و شور وطن‌خواهانه و تأثیر سازنده و سودمندشان در تاریخ فرهنگ معاصر شکی نیست، در نخستین تلاش‌ها برای تدوین تاریخ ملی‌مان در چارچوبی مدرن، همین سه پیش‌داشت را بدون نقد و موشکافی به زمینه‌ی فرهنگ ایرانی منتقل کردند. این گوشزد البته به معنای نادیده انگاشتن خدمت بزرگ این اندیشمندان در معرفی دستاوردهای جدید تاریخی غرب

به ایرانیان نیست. اما بزرگی و حقی که این پیشگامان به گردن ما دارند نباید باعث غفلت از این حقیقت شود که ما ایرانیان، که خود بنیان‌گذار یکی از تمدن‌های کهن و بزرگ باستانی هستیم، در دوران جدید یک‌سره خویشتن را در زمینه‌ی پیش‌داشت‌های اروپامدارانه تعریف کرده‌ایم. به عنوان مثال، در کتاب حسن پیرنیا در آن‌جا که سخن از تاریخ هخامنشیان می‌رود، تقریباً همه‌ی آنچه مورخان قرن نوزدهم اروپا در مورد جنگ‌های ایران و یونان تصور کرده‌اند، یک‌سره به زبان پارسی منتقل شده است. در باب دوم کتاب *دوره‌ی تاریخ ایران* به قلم پیرنیا و اقبال آشتیانی که به دوران هخامنشی اختصاص یافته، یک فصل کامل به جنگ‌های ایرانیان و یونانیان اختصاص یافته و در آن شاهنشاهی پارسی با چند دولت‌شهر سرکش یونانی همتا و برابر پنداشته شده است. جالب آن‌که هنگام ترجمه کردنِ مفهومی مانند دموکراسی که در جامعه‌ی آتنی آن دوران مفهومی نزدیک به «اتحادیه‌ی برده‌داران» را می‌رسانده، کلمه‌ی «ملی» به کار گرفته شده است. یعنی پیرنیا و اقبال موقعی که به ترجمه‌ی کلمه‌ی «دولت دموکراتیک آتن» رسیده‌اند آن را «دولت ملی آتن» ترجمه کرده‌اند، بی آن که به معنای دموکراسی و ملیت در دوران مدرن و غیاب همتایان آن در یونان باستان توجهی کنند. آنچه از کتاب پیرنیا و اقبال نقل کردم تقریباً در تمام تاریخ‌های دیگری که توسط ایرانیان نگاشته و یا ترجمه‌شده دیده می‌شود. چنین چارچوبی وامی مستقیم است از تاریخ‌های کلاسیک اروپایی که بر مبنای پیش‌داشت‌های یادشده نگاشته شده‌اند.

۲. مهم‌ترین کلیدواژه‌ای که در متون کهن یونانی وجود دارد و به تداوم سه پیش‌داشتِ یادشده یاری رسانده است، «دموکراسی» است. این کلیدواژه‌ای است که بر مبنای آن شکل خاصی از مشارکت سیاسی به یونانیان باستان منسوب شده و آن شکل با نظم‌های سیاسی نوین اروپایی همتا انگاشته شده و بر این مبنا پیوستگی فرهنگی و تاریخی واحدی یکپارچه به نام «غرب و اروپا» نتیجه گرفته شده است. در کتاب *اسطوره‌ی معجزه‌ی یونانی*

دلالت‌های این مفهوم و چگونگی چفت و بست شدن‌اش با زمینه‌ی اجتماعی دولت‌شهرهای کهن یونانی شرح داده شده، و تمایز پیکربندیِ قدرتِ وابسته بدان با دموکراسی مدرن به تفصیل بیان شده است. آنچه در این کتاب جای بحث دارد، بررسی الگوهای رقیبی است که در ایران‌زمینِ همان دوران وجود داشته، و چه بسا خاستگاهی استوارتر و تأثیرگذارتر از الگوی یونانی برای تحول علم سیاست در دورانهای متأخرتر بوده باشد. پس یکی از راه‌های سودمند برای واسازی این برداشت‌های ایدئولوژیک و نقد ریشه‌ای پیش‌داشت‌های یادشده، آن است که به بستر سیاسی ظهور دولت هخامنشی بنگریم و الگوهای توزیع قدرت را در آن دوران بازنگری کنیم و به خصوص دلالت این کلیدواژه را دقیق‌تر بشناسیم.

افلاطون در کتاب هشتم جمهور به چهار نوع حکومت اشاره می‌کند که از دید او به لحاظ فلسفی امکان‌پذیر هستند. فؤاد روحانی این بخش را از زبان افلاطون چنین ترجمه کرده است: «گفتم پذیرفتن خواهش تو آسان است. زیرا انواع حکومت‌هایی که من در نظر دارم، اسامی مخصوصی دارند. اولین که مورد ستایش عامه است، آن طرز حکومتی است که در کشورهای کرت و لاکدمونیا برقرار است. دومی به ترتیب اهمیت مقبولیت حکومت موسوم به الیگارشی است که معایب بی‌شماری دارد. پس از آن دموکراسی است که درست نقطه‌ی مقابل الیگارشی می‌باشد و بالاخره حکومت استبدادی است که فرّ و شکوه و قدرت آن از انواع دیگر بیشتر است و این چهارمین و آخرین نوع حکومت ناسالم است. حال آیا تو حکومت دیگری سراغ داری که بتوانی آن را نوع مشخصی در میان انواع حکومت‌ها تلقی نمود؟ سلطنت موروثی و امارت‌هایی که خرید و فروش می‌شود و بعضی حکومت‌های دیگر هم فرعیِ انواعی است که من ذکر کردم و نمونه‌های آنهم در میان قبایل یونان و هم در بین اقوام غیرمتمدن

یافت می‌شود»[643].

چنان که می‌بینیم، افلاطون در این بند از کتاب جمهور آشکارا به شکل‌های گوناگون از صورت‌بندی نظام سیاسی در جوامع یونانی اشاره می‌کند. افلاطون در چارچوب نظریه‌ی ویژه‌ی خود، چهار شکل از حکومت را به ترتیب اولویت و بر اساس نزدیکی به وضعیت آرمانی‌اش چیده است. از دید افلاطون، جامعه‌ی آرمانی جامعه‌ای است که توسط شاه ـ فیلسوفی قدرقدرت اداره شود. به عبارتی، او به چیرگی نوعی رهبر معنوی و در عین حال خودکامه‌ی سیاسی بر جوامع آرمانی باور دارد. جوامعی که از دید او در زمان نگارش کتاب جمهور وجود دارند بسته به این‌که چقدر به این آرمان‌شهر دیکتاتورمآبانه نزدیک باشند، مرتب می‌شوند. از دید او، جامعه‌ی پادشاهی اولیه که در کشورهای کرت و اسپارت (لاکدمونیا) وجود داشته، از همه‌ی اشکال دیگر سیاست به جامعه‌ی آرمانی نزدیک‌تر است. جامعه‌ی الیگارشی، یعنی نظامی سیاسی که گروهی از اشراف نخبه بر مردم فرمان برانند، یک پایه از وضع آرمانی دورتر است. بعد از آن دموکراسی است که از دید افلاطون وضعیتی نابه‌سامان و فاسد تلقی می‌شود و در نهایت، حکومت استبدادی یا جباری وجود دارد که از دید او بدترین نوع حکومت است. افلاطون خود از خاستگاهی اشرافی بهره‌مند بود و طبیعتاً چیرگی یک فیلسوف اشراف‌زاده بر نهادهای اجتماعی را بیشتر می‌پسندید. ولی جالب است که افلاطون در شرایطی کتاب جمهور را می‌نوشت که بزرگ‌ترین دولت و بزرگترین ساختار سیاسی آن روزگار، در همسایگی شهر آتن وجود داشت و تقریباً تمام جهان متمدن شناخته‌شده برای افلاطون را زیر سلطه خود داشت. این دولت بزرگِ غول‌آسا همان دولت هخامنشی بود که تمام سرزمین‌های

---

٦٤٣. افلاطون، ١٣٧٤: ٤٥٣.

نویسا و متمدن روزگار خود را زیر چتر یک نهاد سیاسی بزرگ گرد آورده بود.

پس، از دید او، نخستین و قدیمی‌ترین جوامع، بهترین‌های‌شان هم بوده‌اند. این جوامع به شیوه‌ی الیگارشی اداره می‌شده‌اند و معدودی خردمندِ برگزیده بر آنها حکومت می‌کرده‌اند. پس از آن که تغییر و تباهی در این جوامع رسوخ کرد، جوامع به تیموکراسی یا تفاخر ثروتمندان دچار شدند. آن‌گاه در اثر شورش عوام، دموکراسی حاکم شد و پس از آن یکی از میان عوام به قدرت دست یافت و به این شکل دولت جباری حاکم شد که از دید افلاطون بدترین نوعِ حکومت است. افلاطون آشکارا با این نظریه جانب آریستوکرات‌ها را نگه می‌دارد و عناصر تشکیل‌دهنده‌ی حکومت دموکراتیک را نشانه‌ی تباهی قلمداد می‌کند.

بسیار پرسش‌برانگیز است که چرا افلاطون در این بند از کتاب هشتم هیچ اشاره‌ی مستقیمی به نهادهای اجتماعی و ساختارهای توزیع قدرت در شاهنشاهی هخامنشی نمی‌کند. او هنگامی که از سیر تحول نهادهای سیاسی در جوامع یونانی سخن می‌گوید دنیایی یک‌سره متفاوت را در ذهن دارد. دنیایی که کاملاً با تمدن‌های جاافتاده‌ی بزرگ و کهن‌سالی مانند مصر، بابل و ایلام تمایز دارد. در این دوران همه‌ی این سرزمین‌های باستانی با یکدیگر متحد شده و شاهنشاهی هخامنشی را پدید آورده‌اند. آنچه افلاطون از دولت آرمانی خود در سر دارد به تصویری مینویی و انتزاعی از آنچه در تمدن هخامنشی وجود داشته، شبیه می‌نماید. با وجود این، بی‌توجهی افلاطون به ریزه‌کاری نهفته در نهادهای سیاسی دولت هخامنشی در سراسر نوشتارهای سیاسی اصلی او ــ به ویژه کتاب‌های *جمهور* و *قوانین* ــ به چشم می‌خورد. چنین بی‌توجهی‌ای در متون اندیشمندان بعدی نیز هم‌چنان ادامه می‌یابد. شاگرد مهم افلاطون که ارسطو باشد در نوشتارهایی مانند *نهادهای آتنی* و *سیاست* با همین چارچوب به دفاع از نهادهای سیاسی پادشاهی می‌پردازد و البته در این زمینه به ظهور پادشاهان مقدونی چشم دارد. با وجود

این، ارسطو نیز به همین ترتیب رده‌بندی مشابه‌ای از نهادهای سیاسی به دست می‌دهد. در کتاب‌های ارسطو نیز می‌بینیم که گویی نهادهای سیاسی منتهی به پادشاهی وضعیتی اولیه و ابتدایی را در خود دارند که به تدریج به نهادهای دیگری مانند الیگارشی، دموکراسی و جباری تکامل می‌یابند.

سیر تحول یادشده در نوشتارهای افلاطون و ارسطو، با وجود رویکرد سیاسی متضادشان، کم و بیش برابر است. ایشان این الگو را در جوامع یونانی زمان خود تشخیص داده‌اند که به تدریج تمرکز سیاسی در دولت‌شهرهای یونانی از میان می‌رود و شماری بیشتر و بیشتر از مردم به مشارکت سیاسی و دستیابی به نقش‌های تأثیرگذار سیاسی دسترسی می‌یابند. آنچه افلاطون و ارسطو به فاصله‌ی یک نسل شاهد آن بوده‌اند، فروکش کردن تمرکز سیاسی و سازمان‌یافتگی نهادهای اداره‌کننده‌ی جامعه در دولت‌شهرهای یونانی بوده است. دولت‌شهرهای یونانی در قرون ششم تا چهارم پ.م. شکلی از فروپاشی اجتماعی و بحران سیاسی را تجربه می‌کردند که در نوشتارهای فیلسوفانی مانند افلاطون بازتاب یافته است. به عبارت دیگر، این نویسندگان هر آنچه را در جامعه‌ی کوچک پیرامون خود می‌دیدند به کلیت تاریخ جوامع انسانی تعمیم می‌داده‌اند، خطایی که اروپاییان نیز در قرون هجدهم و نوزدهم با ابزارهایی دقیق‌تر و گستره‌ی دانشی بسیار پهناورتر تکرارش کردند.

به عبارت دیگر، به همان ترتیبی که در نوشتارهای کلاسیک مورخان امروز می‌بینیم در یونان باستان نیز سیر تکامل خطی جوامع انسانی دیده می‌شود. این تحول خطی از جوامع پادشاهی شروع شده به جوامع الیگارشی و اشراف‌مآب منتهی شده و از آن‌جا به دموکراسی و جباری یعنی استبداد یک نفر با تکیه بر توده مردم تداوم می‌یابد. تنها تفاوت در میان رویکرد افلاطون و اندیشمندانِ عصر خرد آن است که افلاطون با نگاهی بدبینانه به تباهی گام به گام جوامع انسانی باور دارد، در حالی که نوشتارهای مربوط به تاریخ سیاست در قرن هجدهم و نوزدهم

میلادی زیر تأثیر اسطوره‌ی پیشرفت نوشته شده‌اند و خوش‌بینانه می‌نمایند.

سیر تحول خاصی که افلاطون و ارسطو در نوشتارهای خود نشان می‌دهند با آنچه هرودت در کتاب *تواریخ* آورده، شباهت دارد. با این تفاوت که هرودت به خاستگاه ایرانی این پیکربندیِ سیاست اشاره می‌کند. در کتاب سوم *تواریخ*، گفت‌وگوی میانِ اشراف ایرانی پس از سرکوب شدن گوماتای مغ بازگو شده است. هرودت در این جا سیر تحول تاریخی جوامع را در نظر ندارد. یعنی کلیه‌ی الگوهای سیاسی یادشده را در کنار هم می‌چیند، بی آن که یکی را پیشینی یا پسینی بداند. اظهار نظر او درباره‌ی شکل بهینه‌ی دولت هم در بافتی فلسفی بیان نشده، و با ارجاع به آرای بلندپایگان پارسی اعتبار یافته است. هرودوت از زبان اشراف پارسی به نقد و ابراز داوری درباره‌ی صورت‌های مختلف دولت می‌پردازد. کهن‌ترین اشاره به کلمه‌ی دموکراسی نیز در همین جا دیده می‌شود.

هرودوت روایت می‌کند که وقتی داریوش بر گوتامای مغ چیره شد و شورای هفت نفره‌ای از پارسیان برگزیده گرد هم آمدند تا شیوه‌ی حکومت ایران را در آینده تعیین کنند، با اختلاف نظری در میان اشراف روبه‌رو شدند. چون یکی از هفت نجیب‌زاده‌ی پارسی به نام هوتن در این میان معتقد بود که باید به شیوه‌ی مردم‌سالاری بر مردم حکومت کرد و آن را شیوه‌ای شایسته برای پارس‌ها دانست. عین جمله‌ی هرودوت این چنین است:[٦٤٤]

οτανησ γνϖμην αποδεξασθαι ϖζ χρεον ειη δημοχρατε εσθαι Περσαζ

یعنی: «هوتن بر این باور بود که دموکراسی شایسته‌ترین شیوه‌ای است که پارس‌ها باید با آن اداره شوند».

پس، بنا به روایت هرودوت، هوتن را باید نخستین مدعی دموکراسی در تاریخ مدون جهان دانست. زمانِ بیان

---

٦٤٤. هرودوت، کتاب ششم، بند ٤٣.

این حرف به زمان طغیان داریوش در ۵۲۲ پ.م. بازمی‌گردد که سال‌ها قبل از ظهور نخستین نظام‌های سیاسی دموکراتیک در یونان است. در کتاب سوم *تواریخ* هم می‌خوانیم که پنج روز بعد از مرگ گوماتای مغ بلندپایگان پارسی درباره‌ی اداره‌ی کشور به رایزنی پرداختند و سخنانی گفته شد که برخی از یونانیان بدان باور ندارند، اما این سخنان به‌راستی گفته شده است.

هرودوت در ادامه می‌نویسد:[٦٤٥] «سخن هوتن در این میان آن بود که اداره‌ی امور در اختیار همه‌ی پارسیان قرار گیرد. [هوتن گفت:] من بر آنم که یک تن دیگر نمی‌تواند بر شما به‌عنوان پادشاه فرمان براند. زیرا این کار نه نیک است و نه زیبا. شما به واقع دیدید که غرور گستاخانه‌ی کمبوجیه به چه حدی رسید و سرکشی آن مغ را نیز تجربه کردید. نظام پادشاهی چگونه می‌تواند نظامی مرتب باشد؟ در حالی که بی‌هیچ پروایی از حساب پس دادن، می‌تواند آنچه را می‌خواهد انجام دهد؟ حتا اگر بهترین مردمان جهان نیز چنین قدرتی داشته باشند، می‌توانند از مجرای عادی زندگی‌شان خارج شوند. رفاهی که این پادشاه از آن بهره می‌برد در او گستاخی مغرورانه‌ای (هوبریس) را به‌وجود خواهد آورد و حسادت نزد انسان‌های همه‌ی زمان‌ها امری طبیعی است. پادشاهی که این دو را داشته باشد هر نوع بدجنسی را نیز در خود خواهد داشت. غرور باعث خواهد شد که او پس از پر کردن شکم خود به کردارهای بزهکارانه‌ی دیوانه‌واری دست زند. حسادت نیز چنین خواهد کرد. در حقیقت، حاکم جبار بیش از دیگران باید از حسادت بری باشد. زیرا او همه چیز را در اختیار دارد، اما رفتار او در برابر شهروندان به کلی خلاف این است. او به بهترین مردمان تا زمانی که در این جا به سر می‌برند و زنده‌اند، حسد می‌ورزد. او

٦٤٥. هرودوت، کتاب ششم، بندهای ٤٦ـ٤٣.

با بدترین مردمان به خوبی رفتار می‌کند و در پذیرفتن تهمت‌ها نیز دستی گشاده دارد. هیچ امری نابخردانه‌تر از این نیست اگر او را در حد اعتدال ستایش کنید. او از شما خواهد خواست که بیشتر تملق گویید و اگر تملق گویید او شما را به‌عنوان چاپلوسی پست مورد سرزنش قرار خواهد داد. من اینک مطلبی خواهم گفت که پُراهمیت‌تر است. او آداب پدران را دگرگون می‌سازد، از زنان هتک حرمت می‌کند و مردم را بی‌دادرسی می‌کُشد. برعکس، حکومت عشیره (دموس) یعنی دموکراسی به بهترین نام‌ها نامیده می‌شود که نظام برابری (ایسونومین) است. در این نظامِ حکومتی هیچ یک از کارهایی که پادشاهان انجام می‌دهند روا دانسته نمی‌شود. در این نظام مناصب دولتی با قرعه‌کشی به دست می‌آید. صاحبان قدرت مسؤول کارهای خود هستند و رایزنی‌ها به همگان واگذار می‌شود. پس من برآنم که از پادشاهی چشم‌پوشی کنیم و مردم (دموس) را به قدرت برسانیم. زیرا همه چیز از شمار مردم ناشی می‌شود.

رای هوتن چنین بود. بغ‌بخش بر آن بود که امور در اختیار گروه ثروتمندان گذاشته شود. او می‌گفت آنچه هوتن درباره‌ی نظام پادشاهی گفت، با رای من نیز هماهنگ است. اما آن‌جا که او خواست قدرت را به مردم واگذار کند، از بهترین باور دور شد. زیرا گستاخ‌تر از انبوه مردم بی‌مصرف نمی‌توان یافت. به درستی که به هیچ وجه سزاوار نیست تا از گستاخیِ جباری فرار کنیم و به دام مردمی لگام‌گسیخته بیفتیم. جبار اگر کاری انجام دهد با دانش نسبت به آن انجامش می‌دهد، اما انبوه مردم حتا از این دانش نیز بری هستند. در واقع، این امر چگونه می‌تواند امکان‌پذیر باشد، در حالی که انبوه مردم نه آموزشی دیده و نه به امر خیری پی برده‌اند؟ آنان هم‌چون رودخانه‌ای در طغیان، بی هیچ اندیشه‌ای، از هر جا گذر می‌کنند و همه چیز را دگرگون می‌سازند. پس، همان کسانی که بدخواه پارسیان‌اند حکومت مردم را به آنان هدیه می‌کنند. اما ما گروهی از میان بهترین مردمان انتخاب

می‌کنیم و قدرت را در اختیار ایشان می‌گذاریم. زیرا به یقین ما خود در شمار آنان خواهیم بود و درست به نظر می‌رسد که بهترینِ مردم، بهترینِ تصمیم‌ها را خواهند گرفت. رای بغ‌بخش چنین بود.

سومینِ آنان، داریوش، نظر خود را چنین بیان کرد: به نظر من آنچه بغ‌بخش درباره‌ی نظام حکومت مردم می‌گفت، درست است. اما نه آنچه درباره‌ی نظام حکومتی نخبگان گفت. از سه نظام حکومتی که در برابرمان قرار دارد، به فرض آن‌که آن سه بهترین نظام ممکن باشند ــ دموکراسی بهترین دموکراسی، الیگارشی بهترین الیگارشی، و پادشاهی نیز همین‌طور ــ رای من بر آن است که از بسیاری جهات پادشاهی برتری دارد. اگر یک تن بهترین باشد هیچ حکومتی نمی‌تواند بر حکومت او برتری یابد. پادشاهی که اندیشه‌های شاهانه دارد، می‌تواند به دور از سرزنش بر مردم برتری داشته باشد. با حضور پادشاه تصمیم‌های مربوط به دشمنان به بهترین وجهی پوشیده می‌ماند. در الیگارشی در میان مردانِ بسیاری که هنرهای شهروندی خود را در راه نفع همگان به‌کار می‌گیرند، بنا به عادت، دشمنی‌های پرخاش‌جویانه‌ی شخصی ظاهر می‌شود. زیرا هر کس می‌خواهد بر دیگری برتری جسته و رای خود را بر کرسی بنشاند. بنابراین آنان از یکدیگر بیزاری می‌جویند. دشمنی‌های‌شان اختلاف صادر می‌کند و از اختلاف‌های‌شان آدم‌کشی‌ها و در نهایت حکومتِ پادشاهیِ سستی پدید می‌آید. این امر نشان می‌دهد این نظام حکومتی تا چه حد بهترین نظام‌هاست. برعکس، آن‌گاه که قدرت به دست مردم است، پلیدی و بی‌هنری به ناچار گسترش می‌یابد و آن‌گاه که پلیدی در قلمرو امور همگانی گسترده شود، میان مردمان پلید و بی‌هنر نه دشمنی، بلکه دوستی‌های پرخاش‌جویانه به وجود می‌آید. زیرا آنها که به کارهای پلید دست می‌زنند، این کار را با توطئه‌ای میان خویش انجام می‌دهند. این قصد تا زمانی ادامه دارد که مردی به حمایت از مردم به این شورش‌ها پایان بخشد. بنابراین مردم این مرد را ستایش می‌کنند و آن که مورد ستایش قرار گرفته به پادشاهی برگزیده می‌شود.

بدین سان همین مورد ثابت می‌کند که نظام پادشاهی بهترین نظامی است که می‌تواند وجود داشته باشد. اگر بخواهیم همه‌ی سخن را در یک کلمه خلاصه کنیم، باید بپرسیم آزادی برای ما از کجا می‌آید و چه کسی به ما آزادی داده است؟ مردم، الیگارشی یا پادشاهی؟ پس، من برآنم که چون به لطف یک مرد آزادی خود را بازیافته‌ایم حکومت یک تن را حفظ کنیم و افزون بر این نهادهای بازمانده از پدران‌مان را که پایدار نیز هستند دگرگون نسازیم».

هرودت در این بند از *تواریخ* بار دیگر همین سه نظام پادشاهی، الیگارشی و دموکراسی را در کنار یکدیگر مورد داوری قرار داده است. او داوری را به نخبگانی پارسی واگذار می‌کند که در زمان نگارش کتابش در یونان از اعتباری بی چند و چون برخوردار بوده‌اند. با وجود این، هردوت می‌کوشد تا نظام پادشاهی را که از دید او به شکلی آرمانی در ایران‌زمین تحقق یافته، در مقابل دموکراسی که در دوران او در آتن مستقر بوده، در یک وزنه‌ی ترازو قرار دهد. باید توجه داشت که هرودوت در این هنگام در آتن می‌زیسته و بابت نوشتن همین کتابِ *تواریخ* از همان سیاست‌مداران دموکرات پول می‌گرفته است.

از دید او، داریوش که مردی بسیار خردمند بوده به سیری از تحول تاریخی نهادهای اجتماعی اشاره می‌کند که، در نهایت، به نظام پادشاهی متمرکز خواهند گرایید. از سوی دیگر، او با ارائه کردن تصویری از دموکراسی و منسوب کردنش به هوتن پارسی اعتبار حکومت مردم بر مردم را به پارسیانی که در نزد یونانیان مورد احترام بودند، باز می‌گرداند. در یک نگاه کلی، چنین می‌نماید که تصویری که امروز اروپاییان از تاریخ جهان در سر دارند، بازمانده‌ی مستقیم تصویری است که بیست و چهار قرن پیش در آتن بر مبنای شرایط خاص تاریخی دولت‌شهرهای یونانی شکل گرفته بود. تصویری که بر مبنای آن دوره‌های متفاوت تاریخی با سیری از پیش

تعریف‌شده و مشخص به یکدیگر تبدیل می‌شوند. چرخش اصلی در میان این دو تصویر آن‌جاست که یونانیان بر مبنای دیدگاه بدبینانه‌ای که به ویژه در افلاطون به خوبی صورت‌بندی شده، به زوال تدریجی جوامع انسانی و پس‌رفت نهادهای اجتماعی باور داشته‌اند. اما از قرن هفدهم به بعد، اروپاییانی که به تدریج در کار فتح جهان و تشکیل دولت‌های استعماری کامیاب می‌شدند، به سیری پیش‌رونده و اسطوره‌ای مبتنی بر پیشرفت جوامع انسانی ایمان آوردند و به این ترتیب، تکامل نهادهای اجتماعی را سیری رو به جلو و منتهی به افزایش رفاه و بهروزی آدمیان تلقی نمودند. با وجود این، در هر دوِ این موارد آنچه آشکار است، سه پیش‌فرضی است که در ابتدای گفتار بدان پرداختیم: خطی بودن مسیر تکامل اجتماعی، اسطوره‌ی پیشرفت، و اروپامداری.

بر مبنای آنچه گذشت، چنین می‌نماید که مشارکت عمومی مردم در نهادهای سیاسی که به‌ویژه در قالب دموکراسی بازنموده می‌شود، امری متأخر بوده و از پیشرفت تدریجی جوامع انسانی برآمده است. هم افلاطون و هم نظریه‌پردازان سیاسی مدرن در این نکته توافق داشته‌اند که نهادهای اجتماعی توزیع‌کننده‌ی قدرت سیاسی در ابتدای کار پادشاهی بوده و وضعیتی متمرکز و نقطه‌ای داشته‌اند. به تدریج، با گشوده شدن سپهر سیاسی، فضای عمومی تشکیل شده و نهادهای مدنی شکل گرفته و روندهایی برای توزیع قدرت سیاسی تحول یافته است. اما این برداشت نیز باید نقادانه مورد وارسی قرار گیرد. یعنی باید ببینیم آیا به راستی جوامع باستانی از وضعیتی بسته که در آن یک نفر زمام حکومت را در دست داشته، آغاز کرده‌اند و به وضعیتی مانند دموکراسی‌های آتنی رسیده‌اند؟

۳. کافی است به شواهد تاریخی بنگریم تا دریابیم سیر تحول نهادهای سیاسی با آنچه در این سرمشقِ خطی پنداشته می‌شود، متفاوت بوده است. یکی از کهن‌ترین شواهدی که در این مورد در دست داریم، به اسطوره‌ی

سومری گیلگمش مربوط شود. نخستین بندهای روایت اکدی گیلگمش با شرح خودکامگی و استبداد این شاه ـ پهلوان آغاز می‌شود، و بنابراین چنین می‌نماید که در این‌جا با نمونه‌ی خوبی از استبداد سیاسی مورد نظرِ دیدگاه‌های یاد شده روبه‌رو باشیم.

در داستان گیلگمش می‌خوانیم که شاه شهر کیش ــ مردی به نام آگا ــ تصمیم گرفت تا به شهر همسایه‌اش اوروک هجوم برد. در آن زمان گیلگمش بر شهر اوروک فرمان می‌راند. گیلگمش تصمیم گرفت تا سپاه شهرش را برای حمله به کیش بسیج کند. اما بر خلاف تصوری که از یک شاهِ بدوی خودکامه در دورانی دوردست در ذهن داریم، گیلگمش برای اجرای تصمیم خود آزادی کامل نداشت. مخالفانی بر سر راه او وجود داشتند که با نام شورای مشایخ یا انجمن ریش‌سپیدان مشخص شده‌اند. چنین می‌نماید که انجمنی از سالخوردگان و خردمندان شهر شکلی از قدرت سیاسی را در اختیار داشته‌اند و می‌توانسته‌اند فرمان‌های حاکم یعنی گیلگمش را لغو و اقتدار وی را محدود سازند. گیلگمش ابتدا کوشید تا نظر شورای ریش‌سپیدان را برای حمله به آگا جلب کند. اما ریش‌سپیدان در مقابل او مقاومت کردند و حمله به آگا را غیرمشروع دانستند. آن‌گاه گیلگمش به بازار شهر رفت و مردم را برای حمله به کیش برانگیخت. اسطوره‌ی گیلگمش نشان می‌دهد که در ابتدای کار شورای مشایخ یا انجمنی از نخبگان قبیله‌ای وجود داشته که قدرت سیاسی را به شاه ـ کاهن تفویض می‌کرده و بر شیوه‌ی فرمانروایی وی نظارت داشته است. مشابه این ماجرا را در شورای آرئوپاگوسِ یونانی و مجلس سنای رومی نیز می‌بینیم. جالب آن که در میانه‌ی هزاره سوم پ.م. این نظارت شورای ریش‌سپیدان بر رهبر نظامی در شکلی بسیار سازمان‌یافته و منسجم در یکی از قبایل برخاسته از کوه‌های زاگرس نیز وجود داشته است.

در حدود ۲۱٤۰ پ.م، گوتی‌ها که اثر ماندگارشان را در جریان فتح بابل دیدیم، از جنوب کردستان و لرستان

کنونی برخاستند و از زاگرس گذشتند و سومر را تسخیر نمودند. شاهان گوتی کسانی بودند که به سلطه‌ی پادشاهان اکدی در قلمرو سومر پایان دادند و خود برای بیش از یک قرن به این سرزمین فرمان راندند. بیشتر نویسندگان معاصر (مثلاً کارن نعمت‌نژاد[٦٤٦]) بندی کوتاه از فهرست شاهان سومری را برجسته ساخته و بدان شاخ و برگ داده‌اند و بر این مبنا یک قرن سلطه‌ی گوتی‌ها بر میان‌رودان را دوران ظلمتی دانسته‌اند که با فروپاشی تمدن و قحطی و مرگ و میر همراه بوده است و دلیلش را هم وحشی بودن این قوم و بیگانگی‌شان با اصول شهرنشینی و تمدن دانسته‌اند. اما بررسی شواهد تاریخی نشان می‌دهد که گوتی‌ها از همان ابتدا با شهرنشینی و نویسایی آشنا بوده‌اند. نخستین شاه ایشان که انریداوزیر یا اریدوپیزیر نام داشته، بعد از شکست شاه اکد و غلبه بر قلمروی او در میان‌رودان، کتیبه‌ای از خود در شهر نیپور به جا گذاشته و در آن خود را به شیوه‌ی شاهان میان‌رودانی «شاه چهار گوشه‌ی جهان» نامیده است.[٦٤٧]

آنها با موفقیت در قلمرو تسخیرشده‌شان نوعی نظام فدرال پدید آوردند و شاهان محلی را به شرط فرمانبرداری و پرداختن خراج به حال خود باقی گذاشتند. در این شرایط بود که برخی از این شهرهای تابع، مانند لاگاش، شکوفایی فرهنگی چشمگیری را تجربه کردند.[٦٤٨] در واقع مفصل‌ترین متنِ بازمانده از سومر باستان، که در ضمن کلید فهم این زبان را نیز به دست مورخان داده، در دوران حاکمیت گوتی‌ها در لاگاش نوشته شده و کتیبه‌ی گودآ نام دارد.

646. Nemet Nejat, 1998: 26.
647. Bottéro and Vercoutter, 1967: 118.
648. De Mieroop, 2004: 67.

اسناد سومری و اکدی فهرست پادشاهان گوتی را ثبت کرده و بر این مبنا می‌دانیم که در حدود یک قرنی که سلطه‌ی ایشان بر میان‌رودان به درازا کشید، بیست و یک شاه بر گوتیان فرمان رانده‌اند. دوران زمامداری ایشان در این کتیبه ۱۲٤ سال و چهل روز دانسته شده، اما بیشتر منابع جدید این دوره را ۹۱ سال دانسته‌اند. این فهرست تأکید می‌کند که گوتی‌ها شاه نداشته‌اند. از فهرست زمامداران گوتی هم چنین برمی‌آید که هر یک از ایشان تنها برای مدت سه سال بر اورنگ سلطنت دوام می‌آورده است. نخستین پادشاه گوتیِ اِن‌ریداوزیر یا ان‌ریدوپیزیر نامیده می‌شد و در ۲۱٤۱ پ.م. بر تخت نشست. واپسینِ آنها تیریگان نام داشت و در نهایت با خیزش سومری‌ها از میان‌رودان رانده شد و در حدود ۲۰۵۰ پ.م. دودمان سوم اور به جایش در این قلمرو حاکم شد. فهرست شاهان گوتی را در جدول زیر می‌بینید:

نام شاه	دوره‌ی سلطنت	طول زمامداری (سال)
اریدوپیزیر	۲۱۳۸ـ۲۱٤۱ پ.م.	۳
ایمتا	۲۱۳۵ـ ۲۱۳۸ پ.م.	۳
اینکی شوش	۲۱۲۹ـ ۲۱۳۵ پ.م.	٦
سارلاگاب	۲۱۲٦ـ ۲۱۲۹ پ.م.	۳
شولمه	۲۱۲۰ـ۲۱۲٦ پ.م.	٦

اِلولومِش	۲۱۱٤ـ۲۱۲۰ پ.م.	٦
ایلی ماکابِش	۲۱۰۹ـ۲۱۱٤ پ.م.	۵
ایگه شائوش	۲۱۰۳ـ ۲۱۰۹ پ.م.	٦
یارلاگاب	۲۰۸۸ـ۲۱۰۳ پ.م.	۱۵
ایباته	۲۰۸۵ـ ۲۰۸۸ پ.م.	۳
یارلانگاب	۲۰۸۲ـ ۲۰۸۵ پ.م.	۲
کوروم	۲۰۸۱ـ۲۰۸۲ پ.م.	۱
آپیل‌کین	۲۰۷۸ـ۲۰۸۱ پ.م.	۳
لاِئرابوم	۲۰۷٦ـ ۲۰۷۸ پ.م.	۲
ایراروم	۲۰۷٤ـ۲۰۷٦ پ.م.	۲
ایبرانوم	۲۰۷۳ـ۲۰۷٤ پ.م.	۲
هابلوم	۲۰۷۱ـ۲۰۷۳ پ.م.	۲
پوزورسوئِن	۲۰٦٤ـ۲۰۷۱ پ.م.	۷

یارلاگاندا	۲۰۵۷ـ۲۰٦٤ پ.م.	۷
سیوم	۲۰۵۰ـ۲۰۵۷ پ.م.	۷
تیریگان	۲۰۵۰ پ.م.	۱

چنان که نمایان است، قاعده‌ای مشخص بر زمان حکومت شاهان گوتی حاکم است. هشت شاه اولِ گوتی، از اریدوپیزیر تا ایگه‌شائوش همگی سه یا شش سال سلطنت کرده‌اند. سلطنت ایلی ماکابِش را هم باید دوره‌ای شش ساله دانست که شاید به خاطر مرگ وی زود پایان یافته است. نظم حاکم بر سال‌های سلطنت این شاهان بسیار چشمگیر و جالب است و نشان می‌دهد که احتمالاً دوره‌ای سه ساله برای فرمانروایی وجود داشته که می‌توانسته یک بار هم تمدید شود. به این ترتیب، نوعی حکومت دوره‌ای با چرخه‌ی زمانی کوتاهِ سه ساله در میان گوتی‌ها برقرار بوده که هشت شاه اول گوتی بدون تخطی از آن حدود چهل سال (۲۱۰۳ـ۲۱٤۱ پ.م.) سلطنت کرده‌اند. بعد از آن به تنها استثنای این سیاهه می‌رسیم که یارلاگاب باشد. او پانزده سال سلطنت می‌کند که به کلی از دامنه‌ی دوران حکومت بقیه‌ی شاهان خارج است.

می‌توان حدس زد که یارلاگاب شاهی بوده که خودکامگی پیشه کرده و سعی کرده بعد از پایان دوران حکومتش هم‌چنان بر اورنگ اقتدار باقی بماند. با وجود این، حضور او به معنای انقراض سلطنتِ دوره‌ای نیست و بلافاصله بعد از او می‌بینیم بار دیگر همان دوره‌ی سه ساله برقرار می‌شود، با این تفاوت که دیگر از تکرار دوره و زمان‌های شش ساله خبری نیست. باز می‌توان حدس زد که یارلاگاب در ابتدای کار مانند پیشینیان‌اش به مدت شش سال

(دو دوره‌ی سه ساله) حاکم بوده و بعد از این دوران چندان مقتدر شده که بتواند تاج‌وتخت را برای یک دهه‌ی دیگر غصب کند. شاید برای همین بعد از او اجازه‌ی تکرار پیوسته‌ی دوره‌ی فرمانروایی از شاهان گوتی ستانده شد.

در میان چهار شاهِ بعد از یارلاگاب دوران زمامداری نیمی از ایشان کوتاه‌تر از سه سال است و این بدان معناست که احتمالاً یا شاهانی سالخورده بر تخت می‌نشسته‌اند و زود می‌مردند، یا شرایطی جنگی وجود داشته و ایشان در کشمکش‌های نظامی جان می‌باخته‌اند. بعد از آن، چهار شاه دیگر را داریم که هر یک دو سال سلطنت کرده‌اند و این شاید به معنای کوتاه‌تر شدنِ دوران حکومت باشد. در این حالت افزوده شدن‌اش به هفت سال در میان دو شاه بعد را نیز می‌توان مبتنی بر قاعده‌ای دانست و فرض کرد که این تدبیری بوده برای مقابله با شورش شهرهای سومری، که البته بی‌نتیجه ماند و در نهایت به رانده شدن گوتی‌ها از میان‌رودان انجامید.

بر خلاف آنچه طبق پیش‌داشت‌های جاری از مردمی کوه‌نشین و بربر انتظار می‌رود، حکومت گوتی‌ها در میان‌رودان از بسیاری جهات کامیاب و استوار بوده است. احیای فرهنگ سومری و استقلال نسبی این دولت‌شهرها زیر نظر حاکمان گوتی در این دوران به رستاخیز فرهنگی سومری‌ها انجامید که در دوران زمامداری ایشان در شهرهای نیپور و اور و لاگاش نمود یافت و بعد از رانده شدنِ ایشان دودمان پرشکوه اور سوم را پدید آورد. دوران زمامداری گوتی‌ها از نظر زمانی نیز چشمگیر است. پیش از ایشان، تا ۲۳۰۰ پ.م. نظم سیاسی کلانی در میان‌رودان وجود نداشت و هر دولت‌شهری زیر نظر دودمانی مستقل اداره می‌شد. نخستین واحد سیاسی بزرگی که به طور پایدار از اتحاد چندین دولت‌شهر تشکیل شده بود، به دست توانای شروکین اکدی تأسیس شد که از ۲۳۳٤ تا ۲۱۹۳ پ.م. دوام آورد و روی هم رفته ۱٤۰ سال دوام یافت. بعد از گوتی‌ها، دودمان اور سوم بر سومر

غالب شد که از ۲۱۱۲ تا ۲۰۰٤ پ.م. ادامه داشت. یعنی قلمرو میان‌رودان تنها در یک‌سوم از هزاره‌ی سوم پ.م. از حکومتی متمرکز و دولتی فراگیر برخوردار بود. این دوران هم به ثلث آخرِ این هزاره مربوط می‌شد و در آن سامی‌های بومی‌شده‌ی اکدی به مدت ۱٤۰ سال، گوتی‌های بیگانه ۱۲۵ سال، و سومری‌های اور ۱۰۸ سال سلطنت کردند. یعنی گوتی‌هایی که بیگانه محسوب می‌شدند و طبق گفته‌ی سیاهه‌ی شاهان سومری «شیوه‌ی اجرای مراسم خدایان (میان‌رودان) را نمی‌دانستند»، با وجود آن که دوران زمامداری شاهان‌شان بسیار کوتاه بوده، به قدر سلسله‌های بومی یا بومی‌شده‌ی اکدی دوام آورده‌اند.

به احتمال زیاد آن نهادی که قدرت پادشاه گوتی را محدود می‌کرده و بر دوره‌های منظم و کوتاهِ زمامداری نظارت می‌کرده، همان شورای بزرگان و ریش‌سپیدان بوده که نظیرش را در منابع سومری کهن نیز می‌بینیم. داده‌های مربوط به گوتی‌ها کهن‌ترین سندِ موجود درباره‌ی سلطنت انتخابی و دوره‌ای است و نشان می‌دهد که تصورِ مرسوم درباره‌ی تقدم فراگیر و عمومیِ پادشاهی خودکامه بر سلطنت انتخابی و «مشروط»، اعتبار تاریخی ندارد.

در یک نگاه کلی چنین می‌نماید که تصویر خطی و ساده‌انگارانه‌ی مرسوم درباره‌ی تکامل نظام‌های سیاسی در جوامع باستانی از واقعیت به دور باشد. یعنی در جوامع باستانی مسیری مشخص که نظام پادشاهی را به آریستوکراسی و بعد به دموکراسی منتهی کند، اصولاً وجود نداشته است. چنین تصویری در تاریخ معاصر نیز نادرست است. پس گویا خطراهه‌های تحول نظام سیاسی در جوامع باستانی نیز مانند جوامع مدرن مسیرهایی پرشاخه، نامنتظره، موازی و متنوع را از سر گذرانده باشد. آنچه از تمدن گوتی و بازماندگان آثار سومری مانند اسطوره‌ی گیلگمش نتیجه می‌شود، آن است که در جوامع باستانی کشمکش میان دو نهادِ پادشاهی و شورای

ریش‌سپیدان، و تفکیک نقش کاهن از شاه، روندی بوده که در جوامع گوناگون بسته به شرایط تاریخی متفاوت و الگوهای جغرافیایی‌شان مسیرهایی متفاوت را از سر گذرانده است.

گفتار دوم: سیاست کوروش

۱. کوروش در سال ۵۵۹ پ.م. بر تخت نشست و در سال ۵۳۰ پ.م. درگذشت. دوره‌ی سی ساله‌ای را که سلطنت کرد، به دو بخش عمده می‌توان تقسیم کرد. فاصله‌ی میان سال‌های ۵۳۹_۵۵۳ پ.م. به جنگ و کشورگشایی گذشت، و سال‌های پیش و پسِ آن به سازماندهی کشور و پی‌ریزی مبانی مدیریتی شاهنشاهی هخامنشی صرف شد. تقریباً تمام اطلاعات تاریخی ما درباره‌ی کوروش، به چهارده سالی مربوط می‌شود که مشغول فتح جهان بوده است. مستندات تاریخی درباره‌ی شش یا هفت سالی که پیش از شروع جهان‌گشایی و نه یا ده سالی که پس از پایان آن بر کوروش گذشته در حدِ هیچ است.

یک دلیلِ ارج نهادن به سال‌های جهان‌گشایی کوروش، دستاورد بی‌نظیر و درخشان این سال‌هاست. کوروش در این مدت بزرگ‌ترین دولت تاریخ جهان باستان را تأسیس کرد.[۶۴۹] اگر بخواهیم دستاوردهای سیاسی یک جهان‌گشا را ارزیابی کنیم، بهترین سنجه آن است که مساحت سرزمین‌هایی را که گشوده و پس از مرگش هم‌چنان به صورت دولتی یکپارچه باقی مانده مبنا بگیریم. بر این اساس، کوروش بزرگ‌ترین جهان‌گشای تاریخ است. یعنی بیشترین مساحتی را فتح کرد که هم‌چنان تا چندین نسل بعد از خودش یکپارچگی و ثباتش را حفظ کرد.[۶۵۰]

---

649. Kuhrt, 1995: 647.

۶۵۰. چنگیز و هیتلر مساحت‌هایی نزدیک به کوروش را فتح کردند، اما این قلمروها قبل یا بلافاصله بعد از مرگ‌شان تجزیه شد. هر چند تجزیه‌ی قلمرو چنگیز یک نسل طول کشید و دعوای اصلی میان فرزندان خودش برخاسته بود. جهان‌گشایان دیگر مانند ناپلئون و آتیلای هون و اسکندر مساحت‌هایی کمتر را فتح کردند و پایداری قلمروشان هم به همین ترتیب اندک بود.

عظمت فتح این قلمرو بزرگ چندان چشمگیر بود که خاطره‌ی گرفتن این اقلیم پهناور در یادها باقی ماند و چگونگی نگه‌داشتنِ آن، نادیده انگاشته شد، و این موضوعِ اخیر بود که در جریان سال‌های فراغت از جنگ به دست کوروش انجام پذیرفت. چنین می‌نماید که بتوان بر مبنای داده‌های غیرمستقیم تصویری از کردار کوروش در این سال‌ها به دست آورد. بر مبنای آنچه گذشت، می‌توان دریافت که کوروش با جهان‌گشایان پیش و پس از خود تفاوت‌هایی بنیادی داشته است. به گمانم آنچه کوروش در نیمه‌ی صلح‌آمیز فرمان‌رواییِ‌اش انجام داد، با وجود ثبت نشدن در منابع تاریخی، مهم‌تر و برجسته‌تر از آن ماجراهای بزرگی بوده که در آن نیمه‌ی آمیخته با جنگ از سر گذراند.

بر مبنای بازتاب شخصیت کوروش در رخدادهای تاریخی بعدی، و پایداری و نظمی که وی از خود به یادگار گذاشت، می‌توان دریافت که دستاوردهای مدیریتی و سازمانی کوروش بسیار درخشان بوده است. عظمت این دستاوردها را از آن‌جا می‌توان دریافت که قلمرویی عظیم، که کل جهان شناخته‌شده برای مردم آن روزگار را در بر می‌گرفت، برای دو و نیم سده به شکلی موفقیت‌آمیز با همان قالب سازماندهی شدند. شاهدی دیگر بر این دستاوردها آن است که خاطره‌ی این نظم کوروشی و تلاش برای دستیابی به آن و احیا کردنش برای دو و نیم هزاره در ایران‌زمین تداوم یافت، و بازتاب‌هایش الگوهایی بسیار متنوع و فراگیر را در کل جهان متمدن پدید آورد.

کوروش بر این مبنا، شخصیتی تاریخ‌ساز است. یعنی می‌توان تاریخ قلمرو میانی را به دو دوره‌ی پیش و پس از کوروش تقسیم کرد. تمایز اصلی این دو دوره، آن است که تا پیش از کوروش جهانی متکثّر، با کشورهایی همسایه و محدود که با نظم‌ها و قاعده‌های درونیِ متفاوتی اداره می‌شدند، سرمشق غالب سیاستِ حاکم بر جهان

بود. اما پس از ظهور کوروش، امکان یکپارچه کردن تمام سرزمین‌ها و فرمان راندن بر کل جهان طرح شد. طرح این امکان تنها امری نظری و انتزاعی نبود بلکه تجربه‌ای عینی قلمداد می‌شد که با موفقیت توسط خودِ کوروش آزموده شده و به شکل چارچوبی قابل انتقال برای جانشینانش به ارث رسیده بود. بازآرایی و بازتعریف انقلابی و زیربنایی داریوش در این سرمشق غالب، هر چند دگرگونی‌های بزرگی را به دنبال داشت اما کلیت این ارثیه را حفظ کرد. بنابراین، نخستین تفاوت میان جهان پیش و پس از کوروش تفاوتی در حوزه‌ی سازماندهی جامعه‌ها بود. کوروش در جهانی انباشته از پادشاهی‌های رقیب و همسایه زاده شد و جهانی را پشت سر خود باقی گذاشت که از یک ــ یا بعدتر، چند ــ شاهنشاهی عظیم تشکیل شده بود که برای چیرگی بر کل جهان تلاش می‌کردند.

بازتاب این تحوّل را در شاخه‌های بسیاری می‌توان دنبال کرد. جهانِ پیشاکوروشی جهانی ناامن بود که روابط میان جامعه‌های همسایه با هم، و ارتباط‌شان با قبیله‌های کوچ‌گرد آن سوی مرزهای‌شان، بر مبنای کشمکش و نبرد دایمی استوار بود. این نبرد تا پایان عصر آشوریان، جنبه‌ای خشونت‌آمیز و علنی داشت. اما پس از سقوط نینوا، بیش از پیش، به وضعیتی دیپلماتیک و نمادین دگردیسی یافت. با وجود این، جهان پس از کوروش از این کشمکش رهایی یافت و به جامعه‌ای متحد و در هم تنیده تبدیل شد که به سودهای مشترک خویش در زمینه‌ی بازرگانی و امنیت آگاه بودند و بر این مبنا ادغام خویش در قالب یک شاهنشاهی بزرگ را می‌پذیرفتند. به عبارت دیگر، کوروش کسی بود که با تأسیس نخستین شاهنشاهیِ تاریخ سیر اندرکنش جامعه‌های همسایه با هم را متحوّل ساخت.

نتایج فراوانی بر این تحول می‌توان شمرد. کوروش در جهانی زاده شد که عمدتاً نانویسا بود و بخش مهمی از آن ــ مثلاً قلمرو مصر و دره‌ی سند ــ به فن‌آوری آهن دسترسی نداشت. جهانی که او از خود باقی گذاشت

زیر سیطره‌ی ساختاری کلان با برنامه‌ریزی‌های فراگیر قرار داشت، که این دو فنِ کلیدی را در تمام جامعه‌های تابعش ترویج می‌کرد. مردم ساکن قلمرو پارس، ناچار بودند خط را به کار بگیرند چون از ارتباط با دیوان‌سالاری عظیمی، که ابتدا خط ایلامی و بعدتر خط آرامی را به کار می‌گرفت، ناگزیر بودند و در عین حال از نتیجه‌های این ارتباط بهره‌مند می‌شدند. از این روست که دو سده‌ی زمام‌داری هخامنشیان، تمام سرزمین‌های تابع ایشان شکلی از خط فنیقی را وام‌گیری کرده و به کار گرفتند. از خط نوبنیاد سانسکریت در دره‌ی سند و شمال هند گرفته تا خط یونانی و آرامی در مرزهای غربی.

بنابراین، کوروش در جهانی زاده شد که از نظر ساختار سیاسی، توزیع قدرت در جامعه‌ها، نظام فن‌آوری (به ویژه در زمینه‌ی آبیاری، جاده‌سازی، خط و فلزکاری)، شیوه‌های تولید ارزش افزوده (به ویژه در زمینه‌ی کشاورزی و تجارت)، امنیت شهرها، و اندرکنش فرهنگی و اجتماعی جامعه‌ها، با آنچه هنگام مرگ آن را ترک می‌گفت، بسیار تفاوت داشت. پیامدهای بخش مهمی از این چرخش جامعه‌شناختی، نیاز به سده‌ها زمان داشت تا به شکلی آشکار نمود یابد. اما در همان زمان فرآیندهایی که در نهایت به این دگردیسی‌های بنیادی انجامید وجود داشتند و قابل مشاهده بودند.

پرسشی که در این‌جا باید طرح کرد، آن است که چرا کوروش شخصیتی چنین تأثیرگذار بود، مگر او چه کرده بود که آرایش نیروها و ماهیّت قدرت‌های حاکم بر قلمرو میانی پیش و پس از او تغییراتی چنین ریشه‌ای کرد، و تفاوت او با پادشاهان و فرمان‌روایانی که پیش از وی حکومت می‌کردند چه بود؟

به این پرسش به دو شیوه می‌توان پاسخ داد. یک راه، آن است که همه چیز را به شخصیت کوروش، و ویژگی‌های روان‌شناختی وی تحویل کنیم. این شیوه‌ای است که مکتب تاریخی «مردان بزرگ» می‌پسندد و با آن

قانع می‌شود. بر مبنای این سرمشق، تاریخ را مردان بزرگی می‌سازند که کردارهایی ویژه را در شرایطی خاص به انجام می‌رسانند. از این رو، اهمیت و تأثیر یک شخصیت را می‌توان با منسوب کردنش به شخصیتی بزرگ و اسطوره‌ای توجیه کرد.

چنین توضیحی به دو دلیل ناکافی است. نخست آن که کردارهای منفردِ تأثیرگذار و شخصیت‌های فرهمند و مؤثر در شرایط تاریخی همواره وجود دارند، اما گذارهای تاریخی بزرگی از این دست، تنها در مواردی استثنایی و ویژه بروز می‌کنند. گسست، در تاریخ، قاعده‌ای است که به ندرت تحقق می‌یابد و برای فهم دلیل تحقق آن باید به چیزهایی متمایز از رخدادهای عادی و عواملِ همواره حاضر در صحنه توجه کنیم.

کوروش بی‌تردید شخصیتی بزرگ، فرهمند، ویژه و نیک داشته است، اما در این نکته هم تردیدی وجود ندارد که پیش و پس از او مردان نیکوکار و بزرگ و فرهمند ــ که بسیاری از ایشان هم شاه و فرمان‌روا بوده‌اند ــ اندک نبوده‌اند. به گمان من، اهمیت آنچه را کوروش انجام داده در محدوده‌ی بافت شخصیتی وی و عوامل روان‌شناختی‌-اش نمی‌توان توضیح داد. برای فهم دلیل اهمیت کوروش، باید به چگونگی تأثیرگذاری وی و شیوه‌ای که برای اثرگذاری و کنش برگزیده توجه کنیم. به عبارت دیگر، ترجیح می‌دهم هنگام گمانه‌زنی درباره‌ی دلیل‌های اهمیت کوروش، به این موضوع که او «چه کار» کرد بیش از آن که «چه کسی این کارها را کرد» توجه کنم. زیرا چه بسا شرایطی که در آن پرسش «چه کسی» را تنها با این ترفند می‌توان به درستی پاسخ داد.

کوروش با شاهان پیش و پس از خود از چند نظر تفاوت داشته است. اگر بخواهیم این تفاوت را به سطحی برتر از قلمرو روان‌شناختی ارتقا دهیم، باید نظم حاکم بر شاهنشاهی هخامنشی را با آنچه در دولت‌های مهم مشابه با آن وجود داشته مقایسه کنیم. برای سادگی بحث، دو تمدن و دو نظام حکومتی مشابه با شاهنشاهی کوروش را

در نظر می‌گیرم و کار مقایسه را بر این مبنا انجام می‌دهم. یکی از آنها، حکومت آشور است که نخستین جوانه‌های تلاشی ناکام برای دست‌یابی به دولتی چند قومیتی را از خود نشان می‌دهد. دیگری امپراتوری روم است که نظامی موفق و پایدار بود و برای مدت چهار سده دوام آورد و آشکارا از روی نظام هخامنشی الگوبرداری شده بود.

شاهنشاهی واحد سیاسی بزرگی است که از بخش‌هایی متمایز، با قوم‌هایی متفاوت و فرهنگ‌هایی مستقل، تشکیل یافته باشد. به همین دلیل هم، خطر تجزیه همواره شاهنشاهی‌ها را تهدید می‌کند. پاسخ آشوریان و رومیان برای دفع این خطر، سرکوب قدرت‌های محلی و از بین بردن رمزگانِ تفاوت بود. مردم استان‌های آشوری و رومی به خاطر هویّت مستقل و متمایز خود، افتخارات تاریخی‌شان، همبستگی‌شان با هم و چشم‌داشت عمومی‌شان برای دستیابی به استقلال و منافعی عمومی، شورش می‌کردند. هم آشوریان و هم رومیان می‌کوشیدند با نابود کردن نطفه‌های این همبستگی، احتمال شورش‌هایی از این دست را کاهش دهند.

در کل، محور قدرتِ محلی مردم دو چیز است: فرهنگ و نیروی نظامی. مردم با زبان و دین و هویت فرهنگی مشترک‌شان امکان توافق با هم را پیدا می‌کنند، و بعد با کمک نیروی نظامی بومی خویش قیام می‌نمایند. آشوریان و رومیان با تمرکز بر همین دو محور و با تضعیف آن‌ها برای تضمین تداوم سلطه‌شان بهره می‌بردند. آنان پرستش‌گاه‌های محلی را ویران می‌کردند، پرستش خدای آشور یا صورتِ الوهیت‌یافته‌ی امپراتور را در استان‌های‌شان ترویج می‌نمودند، و از شکل‌گیری ارتش‌های محلی پیش‌گیری می‌کردند. هر دو حکومت با کوچاندن مردم تلاش می‌کردند تا هویت‌های منطقه‌ای و قومی را محو کنند.

سیاست آشوری‌ها و رومی‌ها برای سلطه بر مردم سرزمین‌های تابع‌شان، سه محور اصلی را در بر می‌گرفت که می‌توان آن‌ها را زیر عنوان برنامه‌های جمعیتی، دینی و نظامی صورت‌بندی کرد. دو برنامه‌ی نخست، وحدت

فرهنگی قوم‌های تابع را هدف می‌گرفتند و برنامه‌های نظامی، بر قدرت جنگی ایشان متمرکز بود.

آشوریان از زمان تیگلت پیلسر سوم شیوه‌ی جدیدی از سرکوب قوم‌های شورشی را ابداع کردند و آن تبعیدهای گسترده بود. هدف از کوچاندن جمعیت‌های بزرگِ سرکش به نقاطی دوردست، از بین بردن نیروی نظامی و هویت فرهنگی ایشان بود. آشوریان در بسیاری از موارد پس از هر شورش، انگشتان شست مردان بالغ را می‌بریدند و جمعیت‌هایی گاه چند ده هزار نفره از اهالی یک منطقه را به جایی کاملاً دور افتاده تبعید می‌کردند تا پیوندهای محکم میان هویت قومی و قلمرو جغرافیایی‌شان را از هم بگسلند.[٦٥١] تخمین زده می‌شود که آشوریان چهار و نیم میلیون نفر را در سه سده‌ای که بر میان‌رودان و سوریه چیره بودند با تبعیدهای پردامنه‌ی خود جابه‌جا کرده باشند. شدّت این تبعیدها در سال‌های ٦٢٧ ـ ٧٤٥ پ.م.، یعنی درست پیش از انقراض دولت آشور، بیشینه بوده است.[٦٥٢] از این رو، آشکار است که آشوریان شیوه‌ای از سرکوب را ابداع کرده بودند که تنها در کوتاه‌مدت جواب می‌داد و در مقیاس‌های زمانی بزرگ‌تر محکوم به شکست بود. پس از آشوری‌ها، بابلیان همین سیاست را مورد تقلید قرار دادند که تبعید یهودیان به بابل نمونه‌ای از آن محسوب می‌شد.

راهبرد جمعیت‌شناسانه‌ی دیگر، آن بود که سرزمین‌های قوم‌های بزرگ را به بخش‌هایی کوچک تقسیم کنند و ایشان را با قوم‌های همسایه در هم آمیزند. به این ترتیب، هویت‌های محلی و منطقه‌ای «در محل» از بین می‌رفت. این سیاستی بود که مصریان ابداع کردند و در سوریه به کار بستند و بعدها رومیان آن را به اوج رساندند. نمونه‌اش آن که رومیان استان‌های دارای ترکیب جمعیتی یک‌دست و نیرومند ــ مانند پانونیا (در بالکان) و گرمانیا (در

651. Na’aman, 2005: 210-214.
652. Snell, 1997: 79.

آلمان) ــ را به استان‌هایی کوچک‌تر تقسیم می‌کردند و می‌کوشیدند تا با تفرقه انداختن در میان قبیله‌های هم‌نژاد و هم‌زبان، مقاومت‌شان در برابر قوای امپراتوری را کاهش دهند.

سومین راهبرد جمعیت‌شناسانه، کشتار قوم‌های سرکش و جای‌گزین کردن‌شان با مردم تابع فاتحان بود. هر کس که «جنگ‌های گل» نوشته‌ی یولیوس سزار[۶۵۳] را خوانده باشد از خونسردی سردار رومی که فهرست قبیله‌های فرانسوی قتل‌عام‌شده را با افتخار ثبت کرده، و کشتن زنان و کودکان بومی را در زمره‌ی دستاوردهای نظامی‌اش قید نموده، شگفت‌زده خواهد شد. آشوریان نیز، به همین ترتیب، در کشتار مردم غیرنظامی و نسل‌کشی قوم‌های نیرومند و سرکش تردیدی به خود راه نمی‌دادند.

کوروش، نخستین کسی بود که در این سیاست‌های جا افتاده تجدید نظر کرد. یکی از تمایزهای اصلی وی با فرمان‌روایان پیشین و پسین، آن بود که از هیچ یک از این سه شیوه بهره نبرد و سنتی بر مبنای پرهیز از این راهبردها را بنیان نهاد که توسط وارثانش برای سده‌ها دنبال شد. کوروش در قبال قوم‌ها و جمعیت‌های تابع خویش، سیاستی را در پیش گرفت که کاملاً واژگونه‌ی این شیوه‌ی مرسوم سرکوب بود. او و دیگر شاهان هخامنشی، در هیچ موردی دست به کشتار جمعیت غیرنظامی نزدند و توجه‌شان در مورد حفظ جمعیت غیرنظامی به قدری زیاد بود که به روایت اسکندرنامه‌ها، سرداران ایرانی به خاطر خودداری از تخریب زمین‌های کشاورزی و خانه‌های روستاییان نتوانستند در برابر اسکندر سیاست «زمین سوخته» را در پیش بگیرند و به همین دلیل

---

653. Cesar, 1964.

شکست خوردند.[٦٥٤] کوروش با پذیرش حد و مرزهای طبیعی میان قوم‌ها و سازماندهی ایشان در قالب استان‌ها، یکی از پیش‌فرض‌های اصلی آشوریان را نقض کرد و آن تکه تکه کردن واحدهای بزرگِ سیاسی بود که ممکن بود مدعیِ استقلال شوند.

در مورد این که کوروش دست به تبعید قومی زده باشد هم شواهدی در دست نیست و تمام متن‌های باستانی از او به عنوان رهاکننده و آزادی‌بخش به قوم‌های تبعیدی یاد کرده‌اند. از این رو، به نظر می‌رسد سیاست تبعید قوم‌های شورشی در عصر او متوقف مانده باشد. با وجود این، این سیاست بعدها در عصر هخامنشی در چند مورد کاربرد یافت اما در تمام این مواردِ کم‌شمار از محتوای هویت‌زدایانه‌ی آشوری‌اش تهی شده بود. دو نمونه که از چنین رخدادی در دست است، مربوط به دو قومِ ایرانی و یونانی می‌شود. داریوش بزرگ هنگامی که در جریان شورش‌های سال اول سلطنتش بر مادهای یاغی چیره شد، ایشان را به حاشیه‌ی خلیج فارس و جزیره‌های آن‌جا کوچاند. این کار، گذشته از ابعاد نظامی و سیاسی‌ای که داشت، اگر در کنار سایر فعالیت‌های داریوش درباره‌ی خلیج فارس نگریسته شود، بخشی از نقشه‌ی بزرگ او برای مسکونی ساختن پیرامونِ خلیج و تأسیس مسیرهای بازرگانی دریایی جلوه می‌کند. فعالیت‌های داریوش در مورد خلیج فارس معنادار بوده است: او قوم‌های ایرانی را در دور تا دور خلیج ساکن کرد، به دریانوردی مأموریت داد تا دور آن را با کشتی بپیماید و نقشه‌برداری کند، و پایگاه‌هایی تجاری در حاشیه‌ی خلیج برساخت. آشکار است که همه‌ی این‌ها را باید در قالب برنامه‌ای درازمدت و فراگیر برای توسعه‌ی بازرگانی در خلیج فارس، و در عین حال ایرانی کردن کارگزارانش، دانست.

---

٦٥٤. ویلکن، ١٣٧٦.

بدیهی است که مادهای تبعیدی به خلیج فارس هویت قومی خویش را از دست ندادند، چنان که هنوز هم آن بخشی از اهالی قشم که بردِ خاطره‌ی تاریخی‌شان دورتر از ورود پرتغالی‌ها می‌رود خویش را نواده‌ی همان مادها می‌دانند و بر هویت ایرانی‌شان تأکید دارند.

نمونه‌ی دیگر، به تبعید مردم شورشی ارتریا در یونان مربوط می‌شود. مردم این شهر که پس از شورش اسیر شدند به نزدیکی بابل فرستاده شدند و در زمینی، که در آن‌جا به ایشان بخشیده شد، شهری برای خود ساختند.[٦٥٥] در این مورد هم آشکار است که هدف ریشه‌کنی قومی و هویت فرهنگی نبوده است، چرا که پس از پنج سده، وقتی جهان‌گردان یونانی از این منطقه دیدار کردند با نوادگان قوم تبعیدی روبه‌رو شدند و گزارش کردند که هنوز به زبان یونانی سخن می‌گفته‌اند.[٦٥٦] کاری که پس از چند سده سکونت در نزدیکی مرکز فرهنگی میان‌رودان، بدون تشویق بیرونی، می‌بایست دشوار بوده باشد.

کوروش در مورد مرزبندی استان‌ها و سرزمین‌های زیر فرمانش هم به روشی معکوسِ آشوریان عمل کرد. او مرز استان‌ها را بر حد و مرزهای طبیعی میان قوم‌ها استوار کرد و بر هویت محلی و تمایزهای میان قوم‌ها تأکید نمود. در نظام شاهنشاهی کوروش، مردم بومی نه تنها تبعید نمی شدند که بر هویت محلی و قومی‌شان تأکید هم می‌شد. استان‌ها بسته به قوم‌های ساکن‌شان نام‌های متمایزی داشتند و دارای واحدهایی رزمی بودند که زیر نظر فرماندهانی بومی کار می‌کردند و از مردانی با نام، لباس و هویت متمایز قومی تشکیل می‌یافتند.

---

٦٥٥. هرودوت، کتاب ششم، بند ١٠١.

٦٥٦. به نقل از فیلوستراتوس آتنی، *زندگی آپولونیوس*، بند آ، ١٣.

پس از کوروش، شاهان هخامنشی دیگر نیز همین سیاست را دنبال کردند. شاهنشاهان پارس مراسم دینی، مناسک مذهبی و ادبیات و هنر قوم‌های تابع را تشویق می‌کردند و این کار را تا حدی پیش می‌بردند که داریوش بزرگ هنگام ثبت چگونگی ساخته شدن کاخ آپادانا نام یکایک قوم‌های درگیر و کارهایی را که انجام داده‌اند جداگانه ذکر می‌کرد. در برخی نقاط که ترکیب جمعیتی نیرومندی وجود نداشت و ساکنان یک قلمرو قبایلی کوچک و دشمن‌خو بودند و حاضر به اتحاد با هم نمی‌شدند، دیوان‌سالاران شاهنشاهی هویتی ساختگی را بر مبنای زبان و رسوم مشترک‌شان بنیاد کردند و ایشان را زیر این عنوان رده‌بندی کردند.

نادیده انگاشته شدنِ این نکته نزد تاریخ‌نویسان معاصرِ علاقه‌مند به هویت‌های قومی غریب می‌نماید که برای نخستین بار عبارت «عرب» (اَرَبایه) و «یونانی» (اَیونیه)، به عنوان برچسبی برای اشاره به یک قومیت و گروه جمعیتی با هویت متمایز، در کتیبه‌ی بیستون به کار گرفته شده است. به عبارت دیگر، تا پیش از آن که دیوان‌سالاران داریوش قبیله‌های سامی مقیم جنوب ورارود و شمال عربستان را عرب بدانند، اثری از هویت قومی و جمعیتی عرب وجود نداشته است. یونانیان نیز، تا پیش از این که نام ایونیه در متن‌های پارسی باستان پیدا شود، برچسبی مشترک برای اشاره به خویش نداشتند و تا سده‌ها بعد هم در برابر پذیرش عنوانی مشترک، که آتنی و اسپارتی را هم‌زمان در بر بگیرد، مقاومت می‌کردند.

این بدان معناست که در سیاست هخامنشیان هویت محلی و قومی نه تنها خطرناک و تهدیدکننده پنداشته نمی‌شده، که تأکیدی رسمی هم بر وجود و تقویت آن وجود داشته است، تا حدی که در نقاطی که چنین هویتی وجود نداشته چنین چیزی ابداع می‌شده است. پایداری هویت‌های برآمده از دل این سیاست، نشانگر آن است که راهبرد یادشده موفق بوده است، چرا که هنوز هم ما ملی‌گرایی عرب و پان‌عربیسم را در کنار هلنیسم و یونان‌گرایی

داریم، و طنزآمیز آن که هر دوِ این جریان‌های فکری در تلاش‌اند تا نقش و اهمیت هویت فرهنگی ایرانی را انکار کنند، هرچند این بند ناف در جنین‌ها بریدنی نیست.

راهبرد سرکوب‌گرانه‌ی دیگری که امپراتوری‌های پیش و پس از کوروش به کار می‌گرفتند، حمله به دین قوم‌های مغلوب بود. آشوریان، در استان‌هایی که به کشور آشور منضم می‌شدند، معابدی برای پرستش خدای آشور بنیان می‌نهادند و چنان که گذشت، دزدیدن بت خدایان محلی و از اعتبار انداختن معبدهای بزرگ از ترفندهای مرسوم و رایجِ شاهانی بود که قلمرویی را تسخیر می‌کردند. رومیان هم در مواردی که می‌دیدند دین یک قومیت به ابزاری برای هویت‌بخشی و دست‌مایه‌ای برای اتحادشان تبدیل شده، با آن مبارزه می‌کردند. چنان که کالیگولا اصرار فراوان داشت که بت خود را در معبد یهودیان برافرازد و تیتوس به دنبال شورش‌های پیاپی این مردم، یهودیه را فتح و معبد اورشلیم را ویران کرد و ترتیبی داد که یهودیان دیگر نتوانند در آن‌جا معبدی برای یهوه بسازند. به همین ترتیب، در عصر کلودیوس پرستش خدایان محلی آلمانی و گُل ممنوع شد و کاهنان این آیین، که دروئید نامیده می‌شدند، مورد تعقیب قرار گرفتند.

کوروش، چنان که از تمام متن‌های بازمانده از آن دوران برمی‌آید[٦٥٧]، مسیری معکوس را طی کرد و برعکس بر هویت مستقل دین‌ها و ارتباط‌شان با قومیت‌های متمایز تأکید کرد و احترام به ایشان را در کل قلمرویش ضروری دانست. یکنواختی برخورد او با خدایان گوناگون و گرایش یکسانی که به همه‌ی دین‌ها نشان می‌داد، چنان که گذشت، چنان شدید بود که می‌توان آن را به مثابه‌ی بی‌دینی وی و تعلق خاطر نداشتنش به هیچ یک از

657. Kuhrt, 1983.

ایشان تعبیر کرد.

آشوریان و رومیان با اقتدار نظامی اقوام تابع نیز مقابله می‌کردند. راهبرد سرکوب‌گرانه‌ی ایسن دولت‌ها برای تضعیف استان‌ها و قلمروهای پیرامونی، آن بود که از شکل‌گیری ارتش‌های محلی و تقویت نیروهای نظامی بومی جلوگیری کنند. آشوریان به شدت از مسلح شدن قوم‌های تابع جلوگیری می‌کردند و ارتشی حرفه‌ای را در اختیار داشتند که اعضایش جملگی از مردان آشوری تشکیل می‌شد. رومیان که در بسیاری از زمینه‌ها مقلد هخامنشیان محسوب می‌شدند و آسان‌گیرانه‌تر رفتار می‌کردند، به نیروهای مسلح محلی نیز مجال فعالیت می‌دادند، اما تنها به شرط آن که قالب انضباطی سختی را بپذیرند و در پیوند با لژیونرهای ارتش امپراتوری فعالیت کنند. نیروهای نظامی بومی نقش قوای کمکی را پیدا می‌کردند و همواره در همراهی و زیرِ فرمان سرداران یک لژیون خدمت می‌کردند.

سیاست نظامی رومیان، از چند نظر با الگوی آشوریان شباهت داشت. نخست آن که، اعضای لژیون‌ها شهروند روم محسوب می‌شدند و بنابراین شماری محدود داشتند. در واقع، یکی از نخستین نشانه‌های زوال قدرت روم، آن بود که شهروندان رومی نتوانستند نیروی لازم برای تجهیز ارتش‌ها را تأمین کنند و در نتیجه بردگان آزادشده و مزدوران آلمانی به ارتش راه یافتند. دوم آن که، رومیان مانند آشوریان انضباط بسیار سختی را بر سربازان‌شان تحمیل می‌کردند که با شلاق زدن مدام سربازان توسط فرماندهان و سخت‌گیری و بیگاری فراوان همراه بود. چنین چیزی را در سنت آشوری هم می‌بینیم. سوم آن که، رومیان در لباس و تجهیزات نظامی خویش از آشوریان تقلید می‌کردند. شمشیر کوتاهِ رومیان (گلادیوس) و کلاه مشهور لژیونرها، که تاجی از دم اسب بر آن است، تقلیدی از شمشیر و کلاه‌خود آشوریان است.

این در حالی است که به گواهی تمام متن‌های دینی و تاریخی، سنت انضباطی ارتش ایران ــ با وجود سخت و محکم بودنش ــ بر آزار سربازان توسط فرماندهان متکی نبود و علاوه بر این، شواهد زیادی از خدمت نیروهای بومی در واحدهای رزمی رسمی ارتش شاهنشاهی در دست است. سرداری یونانی به نام منون، که در برابر اسکندر هم ایستادگی بسیاری به خرج داد، نمونه‌ای از آن است. شکل و لباس و سلاح‌های سربازان ایرانی هم با آنچه در میان آشوریان و رومیان رواج داشت تفاوت می‌کرد.

بنابراین، چنین می‌نماید که یک سنت نظامی‌گری مبتنی بر خشونتِ سازمان‌یافته در جهان باستان وجود داشته است که توسط آشوریان به اوج خود رسید، و بعدها توسط رومیان وام‌گیری شد. در این میان، کوروش سیاست نظامی جدیدی را بنیاد نهاد که مبنای آن دست‌یازی به کمترین خشونتِ ممکن بود. مرور جنگ‌های کوروش نشان می‌دهد که او از هر فرصتی برای دستیابی به صلح و پرهیز از خونریزی استفاده می‌کرده است و استفاده‌ی ماهرانه‌اش از تبلیغات جنگی و جلب قلوب مردمِ سرزمینِ مغلوب نیز در همین راستا بوده است.

قدرتی که ارتش آشور تولید می‌کرد و سازمان می‌داد، قدرتی مبتنی بر تولید درد و رنج بود. سربازان آشوری، در منگنه‌ی یک انضباط پادگانی سخت و پیامدهای دردناکش قرار داشتند. آن‌ها به همین ترتیب می‌آموختند تا بیشترین خشونت و درندگی را در مورد قوم‌های شکست‌خورده و دشمنان‌شان اعمال کنند. رفتاری که سناخریب بر مبنای کتیبه‌اش نسبت به اسیران و کشتگان دشمن نشان داده، بدون سنگدلی و خونخواری سربازانش ممکن نمی‌شده است. به همین ترتیب، گزارش‌های شاهان آشوری نشان می‌دهد که دستگیری مردم بیگناه و بومیِ قلمرو شورشی و زجرکش کردن‌شان به عنوان نوعی تفریح برای سربازان رسمیت داشته است. این چیزی است که با شدتی کمتر، ولی الگویی مشابه، در مورد ارتش روم هم دیده می‌شود.

این در حالی است که با مرور رفتار جنگی ایرانیان در عصر هخامنشی، به الگویی کاملاً متفاوت برمی‌خوریم. خودداری سربازان ایرانی از ابراز خشونت و غیابِ گزارشی که به کشتار یا شکنجه‌ی مردم غیرنظامی یا حتا سربازان شکست‌خورده اشاره کند، در شرایطی که گزارش‌های معکوس آن بسیار است، نشان می‌دهد که نوعی اخلاق جنگیِ متمایز در عصر کوروش در میان ایرانیان شکل گرفته بود که از سویی انضباط و توانمندی چشم‌گیرشان را پدید آورد، و از سوی دیگر باعث جلب رضایت و برانگیختن احترام در میان قوم‌های مغلوب شد. شاید یک دلیل این که شورش‌های حاکمان محلی در زمان هخامنشیان همواره با همکاری مردم محلی سرکوب می‌شد، همین باشد. چنین شورش‌هایی هرگز گسترش زیادی نمی‌یافت، چون خاطره‌ی انتقام‌جویانه و کینه‌توزانه‌ای از خشونت‌های ارتش شاهنشاهی در این مناطق وجود نداشته و مانع جلب وفاداری شهروندان محلی نمی‌شده است.

نمود این نظامِ انضباطی جدید را در عناصری مانند لباس هم‌شکل، نمادهای رتبه و منزلت ارتشی، و برنامههایی عمومی مانند رژه می‌توان یافت. حضور اخلاقیات ویژه‌ی سربازان هخامنشی را هم به سادگی می‌توان در متن‌هایی که توسط قوم‌های دشمن ایرانیان نوشته شده است بازیافت. تراژدی *پارسیان* اثر آیسخولوس و *تواریخ* هرودوت نمونه‌هایی از متن‌های مشهورِ نوشته‌شده توسط دشمنان ایرانیان هستند که اصولاً با هدف تبلیغ سیاسی و مقابله با نفوذ فرهنگی و نظامی ایرانیان نوشته شده‌اند، اما در هر دوِ آن‌ها می‌توان به ستایش‌های گرم و متعددی از رفتار و کردار سربازان و سرداران ایرانی برخورد. چنان که نمایش‌نامه‌ی *پارسیان*، که چیرگی تخیلی یونانیان بر ایرانیان را نشان می‌دهد، گزارشی سرورآمیز و شادمانه از جنس کمدی نیست بلکه تراژدی‌ای غمگینانه است. به شکلی که اگر متنی شبیه به این در زمان جنگ میان هر دو کشور مدرنی درباره‌ی سرزمین دشمن منتشر می‌شد برای

نویسنده‌اش دادگاه نظامی و اتهام خیانت را به ارمغان می‌آورد.

وفاداریِ چشم‌گیر مردم تابع کوروش به او از این نقل قول کسنوفون روشن می‌شود که می‌گفت: «کوروش نخستین شاهی بود که تمام مردم تابعش او را می‌شناختند و دوست داشتند، اما تقریباً هیچ کدام‌شان او را ندیده بودند».

این اشاره‌ای بسیار مهم است. زیرا در جهان باستان مردم عادت داشتند شاه‌شان را در کاخ خویش، یا در زمان اجرای مراسم دینی سالانه، ببینند و کوروش در سپهری چندان گسترده حکم‌رانی می‌کرد که امکان برآورده کردن این خواست برایش فراهم نبود. بنابراین کاری مشابه را به نمایندگانش ــ خشترپاون‌ها (شهربان‌ها یا ساتراپ‌ها) ــ سپرد. با وجود این، وفاداری خودِ همین نمایندگان و شهربان‌ها، که هر کدام‌شان بر قلمرویی وسیع‌تر از پادشاهی‌های پیشین حکم‌رانی می‌کردند، شگفت‌انگیز است.[658]

یک شاهد کوچک که عمق این وفاداری را نشان می‌دهد، با بررسی حد زمان غیبت شاه از دربار و پایتخت به دست می‌آید. پیش از کوروش، جنگاورترین شاهان از دولت آشور برخاسته بودند. حداکثر زمانی را که این شاهان در خارج از پایتخت خود به سر می‌بردند در لشگرکشی شروکین دوم به زاگرس و گوتیوم و ایلام می‌بینیم که در سال‌های ۷۱۵ـ۷۱۷ پ.م. انجام پذیرفت و مجموعه‌ای از سه عملیات پردامنه بود که هر یک از آن‌ها نزدیک به یک سال به طول انجامید. نکته‌ی مهم این که شروکین هر یک از این لشگرکشی‌ها را به شکل فصلی انجام می‌داد و همواره پس از چند ماه تاخت‌وتاز در دامنه‌ای ۷۰۰ـ۵۰۰ کیلومتری بار دیگر به پایتخت خود بازمی‌گشت و

658. Mallowan, 1985: 392-419.

معمولاً زمستان را در آن‌جا سپری می‌کرد. یک دلیلِ این کار این بود که غیبت شاه از پایتخت خطرناک بود و به مدعیان سلطنت میدان می‌داد تا دور از چشم او به زد و بند بپردازند و تاج‌وتخت را غصب کنند. این در حالی رخ می‌داد که شاهانی مانند شروکین به دودمان‌های سلطنتی‌ای با سابقه‌ی چند صد ساله تعلق داشتند و به این ترتیب مشروعیت‌شان با کوروش، که شاهی تازه به دوران رسیده بود، قابل قیاس نیست.

دلیل قاطع دیگری بر محبوبیت ارتش ایران در میان شهروندان تابع، و وفاداری قوم‌های مقیم شاهنشاهی، آن است که کوروش و تمام جانشینانش ارتش‌هایی محلی را از میان مردم بومی بسیج می‌کردند. این ارتش‌ها از مردمی بومی تشکیل می‌شد که با لباس‌ها و سلاح‌های بومی خویش می‌جنگیدند، توسط سردارانِ بومی هم‌نژاد و هم‌زبان‌شان رهبری می‌شدند و در بسیاری از مواقع در جنگ‌ها در کنار نیروهای شاهنشاهی قرار می‌گرفتند و با شاه ایران مستقیماً ارتباط می‌یافتند. چنین چیزی، اگر نشانه‌ی ندانم‌کاری و ساده‌لوحی شاهان هخامنشی نباشد، علامت وفاداری بی‌قید و شرط مردم تابع است. وگرنه ارتشی از مردم محلی که هویت خاص خود، سازماندهی و دیوان‌سالاری مستقل خویش، معابد مجزای خود، و سلاح‌ها و لباس و سرداران ویژه‌ی خود را دارند، باید قاعدتاً دست به شورش‌هایی استقلال‌طلبانه بزنند و در نخستین فرصتی که به شاهنشاه دست می‌یابند او را به قتل برسانند و برای غصب تاج‌وتخت امپراتوری کوشش کنند.

این نکته که حتی یک بار هم چنین چیزی رخ نداده، نشان می‌دهد که شاهنشاهان هخامنشی حسابگرانی هوشمند بوده‌اند، نه ساده‌لوحانی زودباور. هیچ یک از شاهان هخامنشی ــ بر خلاف امپراتوران روم ــ به دست سربازانی که از قوم‌های تابع به درون ارتش نفوذ کرده بودند کشته نشدند، و هیچ یک از این ارتش‌های محلی به رهبری سرداری بومی شورش نکردند. تقریباً تمام شورش‌های عصر هخامنشی توسط حاکمان و سردارانی ایرانی

انجام گرفتند و همواره هم به سرعت سرکوب شدند. این‌ها همه نشانه‌ی آن است که سیاست کوروش برای کمینه کردن مقدار خشونت و رنجِ ناشی از نظام ارتشی، پاسخی ارزشمند و مناسب برای معمای چیرگی بر قوم‌های تابع محسوب می‌شده است.

کوروش، نقطه‌ی چرخش مهمی در تاریخ تمدن است. نقطه‌ای که در آن پادشاهی‌های نیم‌بند و سست‌بنیادِ مبتنی بر ترس و سرکوب، به شاهنشاهی‌های پایدار و استوارِ متکی بر رضایت دگردیسی یافتند. به این ترتیب، پیدایش واحدی سیاسی ممکن شد که گستردگی، تنوع درونی، تداوم و استحکامش بی‌سابقه بود و کل جهانِ شناخته‌شده برای مردم قلمرو میانی را در بر می‌گرفت.

کوروش و جانشینانش، مردم استان‌ها را تشویق کردند تا لباس‌های محلی خود را بپوشند، به زبان خود سخن بگویند، خدایان خود را در معبدهای خویش بپرستند و با سلاح‌های خویش در ارتش‌هایی زیرِ امرِ سردارانی از میان خودشان خدمت کنند. رضایتی که بستر این آزادی عمل را تشکیل می‌داد، باید بسیارعمیق بوده باشد. وگرنه برای سردارانی که در این زمینه بر سربازانی هم‌چون خود فرمان می‌راندند و در زمینه‌ای با هویت قومی مستقل می‌زیستند، خیلی ساده بود که قیام کنند و ادعای استقلال داشته باشند. این در حالی است که چنین چیزی حتی یک بار هم رخ نداد و هیچ یک از شاهان هخامنشی، که هر از چندگاهی به همراه ارتش چندقومیتی خویش رژه می‌رفتند، توسط سردارانی از استان‌های تابع مورد سوءقصد قرار نگرفتند و تاج و تخت‌شان توسط طغیان‌گری غیرپارسی غصب نشد.

چنین موقعیتی نیازمند توضیح است. ترکیب تمام عواملِ لازم برای بروز سرکشی، و رخ ندادنش، باید دلیل داشته باشد. به گمان من، شاهان هخامنشی وارث و تکمیل‌کننده‌ی سنتی سیاسی بودند که توسط کوروش ابداع

شده بود و با شیوه‌ای مبتنی بر رضایت پایداریِ حکومت هخامنشی را تضمین می‌کرد. کوروش با سه برنامه موفق شد این ترکیب جادویی را پدید آورد.

نخست آن که کوروش خود را با خدایان محلی پیوند زد و هم‌چون نجات‌دهنده‌ای دینی و شخصیتی مذهبی ظاهر شد. تمام متن‌های به جا مانده از آن دوران، کوروش را هم‌چون برگزیده‌ی خدایان می‌ستایند و این ستایش نمی‌توانسته بدون برنامه‌ریزی و تنها بر مبنای سجایای اخلاقی کوروش شکل گرفته باشد. چنین می‌نماید که کوروش با هوشیاری و درایت برنامه‌ای برای جلب مشروعیت خویش در استان‌های گوناگون و تمدن‌های متفاوت را طراحی کرده باشد. گویا استفاده از دین و نفوذ کاهنان شاه‌کلیدی در این برنامه بوده است. سیاست شاهان بعدی هخامنشی نشان می‌دهد که این اتحاد شاهنشاه با کاهنان قوم‌های گوناگون، و آزادی دینی ناشی از آن، به بی‌برنامگی و آشفتگی منتهی نمی‌شده است. چون می‌بینیم که در برخی موارد ــ مانند مصر ــ درآمد پرستش‌گاه‌های محلی محدود می‌شده و بر آن‌ها اعمال زور می‌شده است.

بنابراین شاهان هخامنشی نه به دلیل ضعف و ناتوانی، که بر مبنای برنامه‌ای عمومی، از آزادی دینی حمایت می‌کرده‌اند و رابطه‌شان با پرستش‌گاه‌های محلی از نوع نادیده‌گیری و رها کردن‌شان به حال خود نبوده است. بنابراین، نخستین برنامه‌ی کوروش آن بوده که الگوی کهنِ «شاه ـ کاهن» و «شاه ـ پهلوان» را تا سطحِ «شاه ـ نماینده‌ی خدا» ارتقا دهد، بی آن که به پرتگاه ادعاهای فریبکارانه‌ی «شاه ـ خدا»، که در مصر و میان‌رودان رواج داشت، فرو غلتد.

دوم آن که کوروش با سازماندهی منابع آبی و مدیریت ماهرانه‌ی زمین‌های کشاورزی، زندگی کشاورزانه را

آسان و راحت کرد و شهرنشینی و یکجانشینی را توسعه داد. در نتیجه، انباشتی از ثروت[۶۵۹] در شاهنشاهی ایجاد شد که مازادی از آن در قالب خراج از استان‌های تابع دریافت می‌شد. این خراج در زمان کوروش مقداری داوطلبانه بوده است. یعنی مردمِ تابع سالی یک‌بار (احتمالاً در مراسم جشن نوروز)، در ابتدای کار به هر میزانی که می‌خواستند خراج می‌دادند. در زمان کمبوجیه هم این داوطلبانه بودنِ مقدارخراج به قوت خود باقی بود. هر چند شاه از دریافت خراج‌هایی که به نظرش بی‌ارزش می‌رسید خودداری می‌کرد، چنان که کمبوجیه خراج یونانیانِ مقیم کورنه ــ در شمال آفریقا ــ را که پانصد تالان نقره بود رد کرد، اما رفتاری در راستای گرفتن خراج بیشتر از آن‌ها یا تنبیه‌شان از او سر نزد.

این خراج از دوران داریوش به بعد نظام یافت. داریوش بر اساس مساحت زمین و نوع و میزان محصولات کشاورزی برداشت‌شده از هر منطقه، مالیاتی را برای هر استان مقرر داشت که مقدارش نسبت به خراجی که شاهان بومی قبلی از مردم تابع‌شان می‌گرفتند بسیار کمتر بود. با وجود این، به دلیل گستردگی قلمرو پارس، همین خراج به انباشت سرمایه‌ی قابل توجهی منتهی می‌شد بی آن که به نارضایتی اقتصادی بینجامد. سرمایه‌ای که به این شکل گردآوری می‌شد، صرف انجام برنامه‌های عمرانی کلانی می‌شد که کشیدن جاده‌های تجاری، تأسیس بندرگاه‌ها و امن‌سازی راه‌ها بخشی از آن بود. خودِ این برنامه‌ها به بهره‌وری اقتصادی بیشتر می‌انجامید و به شکلی هم‌افزا مالیات دریافتی را هم در یک چرخه‌ی بازخوردی مثبت، افزایش می‌داد.

به این ترتیب، دومین محور سیاست داخلی هخامنشیان، تولید و انباشت ثروت و توسعه‌ی اقتصادی بود. یکی

---

659. Wiesehofer, 1987.

از مبانی این توسعه، ترویج کشاورزی پیشرفته بود که ارکان‌اش عبارت بودند از بهسازی آبرسانی (کندن آبراهه، حفر کاریز) و بهسازی نظام کشت (کشت عمیق از راه خیش آهنی، انتقال بذرهای نو به اقلیم‌های تازه). مبنای دیگر، پشتیبانی از بازرگانی بود. این کار از مجرای راه‌سازی و راه‌داری و هم‌سان‌سازی قیمت‌ها و یکاها انجام می‌پذیرفت. از این‌روست که می‌بینیم فن کندنِ کاریز که ابتدا در دو قطبِ مستقلِ بلخ و اورارتو ابداع شده بود، در همه جا فراگیر می‌شود، و استفاده از خیشِ آهنی و بازبینی فنون شخم زمین، گذار از دوران کشاورزی ابتدایی به کشاورزی پیشرفته را ممکن می‌سازد. این به معنای فراوان‌تر شدنِ غذا، بارورتر شدنِ زمین و رونق گرفتن مراکز جمعیتی یکجانشین بود.[٦٦٠]

سیاست کوروش یک محور امنیتی و نظامی نیز داشت و به تجهیز ارتش‌های بزرگ حرفه‌ای و پشتیبانی از ارتش‌های کوچک‌تر محلی مبتنی بود. ارتش‌هایی که مهم‌ترین وظیفه‌شان مقابله با تهدید قوم‌های کوچ‌گرد پیرامونی بود. این ارتش‌ها از سویی امنیت را در شهرها و قلمروهای دارای زندگی کشاورزانه تأمین می‌کردند، و از سوی دیگر آشفتگی و درگیری‌های محلی و شورش‌های استقلال‌طلبانه را در نطفه خفه می‌کردند.

به این ترتیب، از ترکیب این سه برنامه‌ی فرهنگی، اقتصادی و نظامی، اکسیری پدید آمد که دو امرِ به ظاهر متعارض را با هم آشتی می‌داد. مردم تابع می‌توانستند در زمینه‌ی شاهنشاهی با هویت‌هایی مستقل، معابدی آباد و ارتش‌هایی نیرومند حضور داشته باشند، بی آن که خطری برای شالوده‌ی شاهنشاهی ایجاد کنند. دلیل این آسودگی خیال، آن بود که مردم تابع با روش‌های متفاوتی قانع شده بودند که سودمندترین گزینه برای همه‌شان، تداوم

660. Gershevitch, 1985.

شاهنشاهی است. طغیان در برابر شاهنشاه پارسی کاری کفرآمیز، نادرست، به لحاظ اقتصادی زیان‌آور، و به لحاظ نظامی خطرناک تلقی می‌شد. به همین دلیل هم شاهنشاهی تا عصر اسکندر پایدار ماند و در آن زمان، مانند بسیاری از دولت‌های بزرگِ دیگرِ عصر پیشاصنعتی، در اثر افزایش جمعیت مردم بدوی در حاشیه‌های قلمرویش و هجوم جمعیت‌های متحرک غارتگر به مرزهایش فرو پاشید. این جمعیت غارتگر، از اهالی مقدونیه و یونان تشکیل می‌یافت که در آن زمان شمارشان ناگهان طی دو نسل زیاد شده بود و با فرماندهی لایق هدایت می‌شدند که آرزویش شبیه شدن به کوروش بود.[۶۶۱]

کوروش، بر این مبنا، بنیان‌گذار نظمی نو بود که در قالب منظومه‌ای متحد از تمدن‌های متمایز، و هویت‌های قومی و فرهنگی جداگانه تبلور می‌یافت.[۶۶۲] سیاست هخامنشیان، تثبیت و تقویت این تمایز و آن اتحاد بود. برخی از نویسندگان غربی، مانند اومستد، سیاست آسان‌گیری فرهنگی و پذیرش تکثر را نشانه‌ی ضعف فرهنگ ایرانیان و مرعوب شدن کوروش در برابر فرهنگ‌های کهنِ زیر سیطره‌اش دانسته‌اند. این نویسندگان، سیاست هخامنشیان را با سیاست رومیان که در پی همگون‌سازی فرهنگی قوم‌های زیر سلطه‌شان بوده‌اند مقایسه می‌کنند و روش دوم را مترقی‌تر و متعالی‌تر دانسته‌اند و آن را نشانه‌ای از فرهنگ برتر رومیان نسبت به سرزمین‌های تابع‌شان فرض کرده‌اند.

به گمان من، ماجرا دقیقاً برعکس است. رومیان، مانند آشوریان، ناچار بودند به صدور فرهنگ خود دست

---

۶۶۱. در مورد تأثیر کوروش بر اسکندر بنگرید به کتاب نگارنده: *اسطوره‌ی معجزه‌ی یونانی*، شورآفرین، ۱۳۸۹.

662. Van der Spek, 1982.

بزنند. فرهنگی که بی‌تردید نسبت به تمدن برخی از مناطق زیر سلطه‌شان (مانند مصر) در جایگاهی بسیار فرودست‌تر قرار می‌گرفته است. ایشان ناگزیر بودند قوم‌های تابع خویش را به ضرب و زور ممنوعیت‌ها، کشتارها و تبعیدها، به خویشتن تبدیل کنند، چون از تفاوت میان خویشتن و ایشان می‌هراسیدند. رومیان و آشوریان از سازماندهی دولتی که بر رضایت مبتنی باشد ناتوان بودند و از این‌رو ناچار بودند برای تداوم سلطه بر قوم‌های شکست‌خورده به سیاست سرکوب روی آورند. این سیاست، با منع شکل‌گیری نیروهای نظامی محلی، و تمرکز تمام قوای نظامی در یک قالبِ منفرد، همراه بود. سرکوب نظامی مردم تابع، که در طول تاریخ این دولت‌ها مدام شورش می‌کردند، با سرکوب فرهنگی‌شان نیز همراه بود. این همان «ترقی» مورد نظر تاریخ‌نویسان غربی است که به دلیل شباهت و هم‌خوانی با الگوی سلطه‌جویی اروپا در عصر استعمار، تقدیس شده و چنین مهربانانه تفسیر شده است.

کوروش، اما، نیازی به این برخورد سرکوب‌گرانه و یکدست کردن اجباری مردمان تابعش نداشت. همه‌ی نویسندگان باستانی در این نکته توافق دارند که شهروندان دولت عظیم و نوپای پارسی کوروش را دوست داشته‌اند و «کوروش بر قوم‌هایی مغلوب حکومت می‌کرد که با رضا و رغبت پادشاهی‌اش را پذیرفته بودند»[٦٦٣]. خاطره‌ی کوروش در یاد تمام مردم شاهنشاهی و به ویژه پارس‌ها تا سده‌ها بعد بسیار گرامی نگه داشته می‌شد. این نکته، یعنی خاطره‌ی نیکی که همه‌ی قوم‌ها از کوروش در ذهن داشتند نیز توسط همه‌ی نویسندگان باستانی مورد اشاره

---

٦٦٣. کسنوفون، کتاب نخست، فصل ٤، بند ١؛ و دیودور کتاب ٩، فصل ٢٤.

واقع شده است.[٦٦٤] تجربه‌ی تاریخی نشان می‌دهد که نیک بودن سرشت یک نفر، یا مهربان بودنش، دلیلی کافی برای چنین حق‌شناسی گسترده و بزرگی نیست. مردمان معمولاً زمانی سپاس‌گزاری می‌کنند و نمک‌شناسی به خرج می‌دهند که سودی بزرگ از فرد ستوده‌شده دریافت کرده باشند. اگر کوروش چنین ستوده شده، بدان دلیل است که به راستی سودی بزرگ را نصیب مردمان هم‌عصر خویش کرده بود.

ظهور سیاست کوروشی که بازی‌های برنده ـ برنده را جایگزین سیاست غارتگرانه و الگوی برنده ـ بازنده‌ی آشوری می‌کرد، بستری از قدرت و مشروعیت را فراهم آورد که ظهور دولتی با ساختار و کارکرد یکسره نو را در گستره‌ی جغرافیایی به کلی بی‌سابقه‌ای ممکن می‌ساخت. دولت هخامنشی، درست مانند بنیان‌گذارش کوروش، ویژگی‌هایی داشت که آن را با همه‌ی دولت‌هایی که پیش از آن بر پهنه‌ی زمین شکل گرفته بودند، متفاوت می‌ساخت. درباره‌ی ویژگی‌های این دولت، دلیل تثبیت آن در مرزهایی ویژه، و چفت‌وبست‌هایی که جامعه‌های گوناگون مقیم این قلمرو گسترده را به هم وصل می‌کرد، بسیار گمانه‌زنی شده است. قلمرویی که توسط کوروش فتح شد، اگر دستاورد کمبوجیه ــ یعنی فتح مصر ــ را هم به آن بیفزاییم، از چند نظر بی‌سابقه می‌نماید.

نخست آن که این قلمرو سیاسی، اولین دولت یکپارچه‌ای بود که تمام مناطق نویسای قلمرو میانی را در بر می‌گرفت. نویسایی در جهان باستان همتاست با کشاورزی و یکجانشینی، و این فن در عصر کوروش در قلمرو میانی (سرزمین‌های مصر، آناتولی، ایران‌زمین، آسورستان و فنیقیه) بیشترین توسعه را یافته بود. در میان قلمروهای

---

٦٦٤. کسنوفون، کتاب نخست، فصل ١، بند ١؛ هرودوت، کتاب ٣، بند ١٦٠؛ استرابو، کتاب ١٥، فصل ٣، بند ١٨، و آتنایوس XV: 633d-e.

تمدنیِ دیگر، تنها نطفه‌ای از این فن در تمدن اولمک‌ها در آمریکا پدید آمده بود و بذر دیگری از این فن نیز در کرانه‌ی رود زرد در چین در حال توسعه بود. در میان این سه قلمرو که از یکدیگر بی‌خبر هم بودند، بیشترین تنوع زبانی و نژادی، پهناورترین گستره‌ی جغرافیایی، و پرشمارترین جمعیت در ارتباط با فن نویسایی در قلمرو میانی قرار داشت.

قوم‌هایی که در سرزمین‌های تابع کوروش و کمبوجیه می‌زیستند، یا مثل مصریان و ایلامیان و بابلیان و فنیقیان پیشاپیش از نویسایی برخوردار بودند، و یا مانند هندیان و یونانیان[٦٦٥] تا پایان عصر پارسیان این فن را فرا گرفتند. شهروندان دولت هخامنشی گیتی را در افقی محدود می‌دیدند که توسط شاهنشاهان پارسی اداره می‌شد. در فراسوی مرزهای پارس، «جای دیگری» وجود نداشت که صاحب خط و تمدن نویسای متمایزی باشد. شاهان هخامنشی قلمرویی را دریافت کردند که از موزائیکی ناهمساز و پرتنش از واحدهای قومی همسایه تشکیل شده بود، و در نهایت آن را به وضعیتی یکپارچه و متحدشده ارتقا دادند. خودِ کوروش، زمانی که پادشاهی را به پسرش تحویل می‌داد، جهانی را ترک می‌گفت که بر خلاف جهانی که در آن زاده شده بود، از پادشاهی‌هایی همسایه و رقیب تشکیل نیافته بود، که سراسر آن ــ به جز مصر که پیوستنِ محتوم‌اش از همان هنگام نمایان بود ــ یک قلمرو به هم پیوسته و متحد محسوب می‌شد. در فراسوی مرزهای شاهنشاهی، پادشاهی دیگری، و قلمرو نویسا و متمدن دیگری وجود نداشت که بخواهد نقش محدودکننده‌ی مرزهای شاهنشاهی یا «دیگری» را ایفا کند. مصر

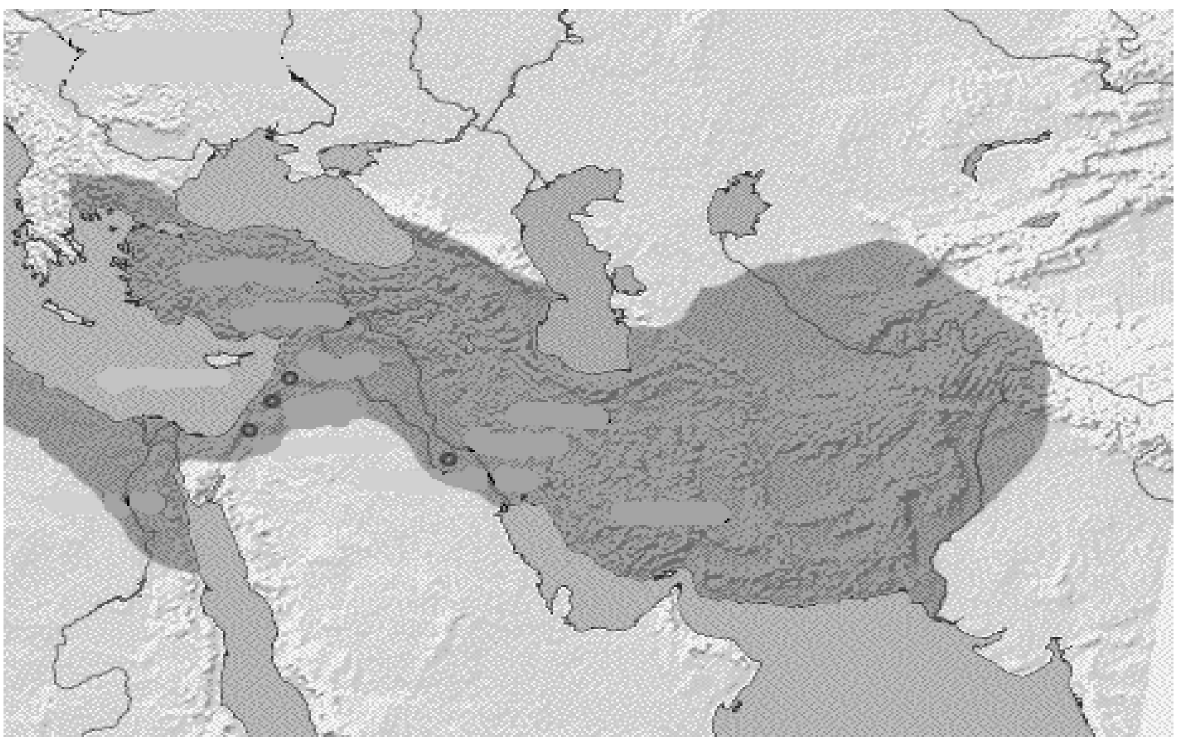
٦٦٥. رواج نویسایی در میان یونانیان و هندیان در دوران هخامنشی آغاز شد و خط‌های کهن هندی و یونانی و رواج‌شان آفریده‌ی سیاست هخامنشیان است، نه مقدم بر آن. در این مورد بنگرید به جلد دوم و چهارم از دوره‌ی تاریخ خرد که به ترتیب *تاریخ خرد ایونی* و *تاریخ خرد بودایی* نام دارد.

برای دوره‌ای ده ساله چنین نقشی را ایفا کرد، اما آن هم در زمان پسر کوروش و به دنبال مقدمه‌چینی‌های وی فتح شد و به این ترتیب، روایت پادشاهان هخامنشی که خود را حاکمان جهان می‌دانستند با این تعبیر درست بوده است.

هخامنشیان بر تمام جهانِ کشاورز، شهرنشین و نویسا حکومت می‌کردند، و این سه ویژگی را به تمام قوم‌های زیر سلطه‌شان تحمیل کردند. شهروندان شاهنشاهی می‌بایست کشاورز، یکجانشین و نویسا شوند. چرا که نظم حاکم بر گیتی در آن روزگار، جامعه‌هایی از این دست را منظم، قانونمند و متمدن تلقی می‌کرد. مرزهای بیرونی این قلمرو از قوم‌هایی کوچ‌گرد، نانویسا، غیریکجانشین و غارتگر انباشته شده بود، و این‌ها نمایندگان تیامت، و حاملان آشوب، بودند. کوروش به این دلیل در بابل با لحن برگزیده‌ی مردوک سخن می‌گفت، که این خدای باستانی نماد نظم بود و ایزدی بود که قلمرو جهان کشاورز و قانونمند را در برابر خشونت قوم‌های غارتگر حاشیه‌ای حفظ می‌کرد. از این رو، کوروش از این نظر ویژه است که به راستی «جهان»گشایی کرد، یعنی به یاری پسرش برنامه‌ای را اجرا کرد که در جریان آن کل سرزمین‌های شناخته‌شده، قانونمند و «متمدن» در یک قلمرو یکتا متحد شدند. به طوری که مردمی که در آن روزگار می‌زیستند چیزی بیرون از قلمرو هخامنشی نمی‌دیدند. این دستاورد البته یک‌سره با «متمدن کردنِ» خونریزانه و خشن آشوریان پیشین و رومیانِ پسین متفاوت بود.

دومین ویژگی شاهنشاهی هخامنشی، به ساختار فن‌آورانه‌ی آن مربوط می‌شود. با وجود خودمختاری فرهنگی و آزادی دینی چشمگیرِ قوم‌های تابع پارسیان، نظام حقوقی یکسانی بر کل این قلمرو حاکم بود و فن‌آوری‌های مربوط به نویسایی، کشاورزی و فلزکاری در کل این قلمرو بر اساس برنامه‌ای سازمان‌یافته توسعه می‌یافت و یک‌دست می‌شد. کوروش قلمرویی را فتح کرد که فرزندانش تا دو نسل بعد آن را به منطقه‌ای یکپارچه و بسیار

متمدن‌تر از مناطق پیرامونی‌اش تبدیل کردند. زیر تأثیر نظم هخامنشی، فن‌آوری آهن در تمام این منطقه رواج یافت و خط آرامی که به پیروی از شاهان آشوری توسط دیوان‌سالاران پارسی به مرتبه‌ی خط رسمی کشور برکشیده شده بود، در میان مردم سرزمین‌های گوناگون به اشکالی بسیار متنوع تکامل یافت، که یونانی، عبری، لاتین، سانسکریت و پهلوی نمونه‌هایی از آن هستند. کار بزرگ کوروش، این بود؛ بنیان نهادن یک شاهنشاهی آهنین، که از فن‌آوری نظامی عصر آهن، شیوه‌های کشاورزی پیشرفته و دیوان‌سالاری متکی بر نویسایی و قانون تشکیل شده بود. این، آمیزه بود که وفاداری قوم‌های تابع را جلب کرد، هویتی ویژه به ایشان بخشید و باعث شد جهان به شکلی دگردیسی یابد که برای ما آشنا، و برای زاده‌شدگان در عصر کوروش بسیار غریبه بود.



قلمرو دولت هخامنشی در زمان کمبوجیه

۲. نظم نوین پارسی که به دست کوروش بنیان نهاده شد، یک سویه‌ی برجسته‌ی نظامی هم داشت. در مورد کوروش، و اندرکنش وی با پادشاهان معاصرش، به قدر کافی پیش از این سخن رفته است. در این‌جا فقط باید بار دیگر بر چند نکته تأکید کرد. نخست آن که کوروش در زمان خویش به عنوان پادشاهی نیرومند و شکست‌ناپذیر شهرت داشته است. او را هم‌چون جنگاوری که در هیچ میدان نبردی شکست نخورده می‌ستودند و این را نشانه‌ی لطف خدایان به وی می‌دانستند. چنان که دیدیم، کوروش دست‌کم یک بار در برابر ارشتی‌ویگه شکست خورد و بعید نیست که در نبردهای متعددش با دیگر شاهان نیز شکست‌هایی را تجربه کرده باشد. با وجود این، شهرتی که به دست آورده بود و افسانه‌هایی که در زمان زندگی‌اش در اطرافش تنیده شده بود کافی بود تا چنین عقیده‌ای را به مردم و شاهان رقیبش بباوراند.

با وجود نادرست بودنِ اسطوره‌ی شکست‌ناپذیری کوروش، این نکته حقیقت دارد که او در زمانی بسیار بسیار کوتاه قلمرویی بسیار بسیار پهناور را فتح کرد. او پادشاهی ماد را در فاصله‌ی یک سال و هر یک از پادشاهی‌های لودیه، بابل و امیرنشین‌های ایران شرقی را در فاصله‌ی چند ماه فتح کرد، و این برای پادشاه منطقه‌ای فرعی و حاشیه‌ای مانند انشان ــ هر چند نیمه‌ای بازمانده از ایلامِ نیرومند باشد ــ دستاوردی بسیار خیره‌کننده است.

با مرور نبردهای کوروش می‌توان دریافت که این مرد بی‌تردید در زمینه‌ی فنون رزم‌آرایی و رهبری ارتش خویش نابغه بوده است. گمان می‌کنم این گواه‌ها برای نبوغ نظامی کوروش کافی باشد:

الف: کوروش نخستین پادشاهی بود که مردم قلمرو دشمن را پیش از فتح کردنِ آن‌جا تحت حمایت خویش قرار داد و از قتل و غارت مردم توسط سپاهیانش جلوگیری کرد. در نتیجه، تمایل مردم قلمرو همسایه برای مقاومت

در برابرش کم می‌شد و روایت‌های مربوط به مقدس بودنش پذیرش بیشتری می‌یافت.

ب: کوروش نخستین شاه ایرانی است که، بنا بر مستندات تاریخی، فنون قلعه‌گیری و نفوذ به شهربندان‌ها را به کار بست. البته پیش از کوروش چنین فنونی توسط آشوری‌ها، بابلی‌ها و ایلامی‌ها به کار گرفته می‌شد و کتیبه‌های زیادی از آشور به دست آمده که مراحل عملیات جنگی منتهی به تسخیر شهرها بر آن نمایش داده شده است. بنابراین، پیش از کوروش سنتی در زمینه‌ی شکستن محاصره‌ی شهرها وجود داشته که احتمالاً با واسطه‌ی مادها و ایلامی‌ها به کوروش منتقل شده است. با وجود این، گشودن سارد در چهارده روز و چیرگی هارپاگ بر هر یک از شهرهای یونانی در یک روز، نشان می‌دهد که کوروش در این زمینه دست به ابداعاتی کارآمد زده یا به نوآوری‌هایی در این زمینه مجال ابراز داده است. شواهد نشان می‌دهد که ابزار و آلات جنگی کوروش و سازماندهی نبردهایش، به ویژه در شرایط محاصره‌ی شهرها، برتری آشکاری بر موقعیت دشمنانش داشته است. فتح سریع اکباتان، سارد، بلخ و بابل نشانگر آن است که ارتش پارسیان در این زمینه بر تمام قدرت‌های معاصر خود برتری داشته است.

پ: کوروش در زمینه‌ی سازماندهی سپاه، تقسیم ارتش به واحدهای دهگانی، نمادین کردن رتبه‌های سپاهی و هویت بخشیدن به ارتش‌های محلی و ابداع رژه از خود نبوغ نشان داد که هر یک از این‌ها به تنهایی برای اثبات شایستگی نظامی وی کفایت می‌کند.

ث: استفاده از فنون غافل‌گیری (مانند تعقیب کرزوس تا سارد)، تهییج سربازان در زمان جنگ (حضور زنان پارسی در نبرد پاسارگاد) و استفاده از فنون نوظهور (فرستادن فوجی از شترها در برابر اسبان لودیایی) نشانگر آن است که کوروش در زمینه‌ی تفکر راهبردی (استراتژیک) و راهبری کلان ارتشِ خویش فردی بسیار نوآور بوده است.

ج: در نهایت، و مهم‌تر از همه، کوروش نخستین شاهی بود که عملیات جنگی‌اش را با جنگی تبلیغاتی و روانی بر ضد شاه رقیبش همراه کرد و جنگ با پادشاهان قلمروهای همسایه را تا مرتبه‌ی نفی مشروعیت ایشان و برانگیختن مردم خودشان بر علیه‌شان ارتقا داد.

گذشته از این موارد، تحلیل عملیات جنگی کوروش نشان می‌دهد که او در زمینه‌ی ترابری نیرو نیز کامیاب و استاد بوده است. اگر بخواهیم بر مبنای مقیاسی مکانی داوری کنیم، می‌بینیم که ارتش کوروش از نظر سرعت و دامنه‌ی تحرک در جهان باستان بی‌مانند بوده است. تا پیش از کوروش، پردامنه‌ترین و طولانی‌ترین لشگرکشی‌های جهان را آشوری‌ها انجام داده بودند. ارتش آشور هنگامی به بیشترین بردِ خود دست یافت که از صحرای سینا گذشت و به مصر قدم نهاد و تا ممفیس پیش رفت. این عملیات البته تنها چند بارِ معدود رخ داد و به تسلط دایمی آشور بر این منطقه منجر نشد، بلکه بیشتر از جنس دست‌اندازی و غارت بود. با این حال، آن را می‌توان حدِ نهایی دور شدن ارتش آشور از مرکز قدرت، یعنی شهر آشور، دانست. از آن‌جا که فاصله‌ی ممفیس تا شهر آشور نزدیک به ۱۳۰۰ کیلومتر است این را بیشترین مسافتی می‌توان دانست که ارتش آشور در خط مستقیم از پایتختش فاصله می‌گرفت.

با این حال، اگر این چند عملیات خاص را نادیده بگیریم، با رده‌ای بسیار پرشمارتر از لشگرکشی‌ها روبه‌رو می‌شویم که در دامنه‌ی ۶۰۰ ـ۳۰۰ کیلومتر انجام پذیرفته است. بخش عمده‌ی لشگرکشی‌های آشور به شهرهایی مانند بابل و دولت‌شهرهای سوریه انجام می‌پذیرفت که ۴۰۰ـ۳۰۰ کیلومتر با شهر آشور فاصله داشتند. لشگرکشی به مناطقی مانند دمشق و شوش، که ۷۰۰ـ۶۰۰ کیلومتر از این شهر دور بودند، به ندرت انجام می‌پذیرفت و همواره با بسیج نیروی انسانی زیادی همراه بود و در سال‌نامه‌های آشوری هم‌چون جنگ‌هایی بزرگ و سرنوشت‌ساز

مورد اشاره قرار می‌گرفت. بنابراین اگر بخواهیم حدی مکانی را برای بُرد لشگرکشی‌ها در جهانِ پیش از کوروش به دست آوریم، باید بر ۷۰۰ـ۶۰۰ کیلومتر توقف کنیم.[۶۶۶] مسافت‌های بیش از این به تعدادی انگشت‌شمار توسط آشور انجام شدند و هرگز دستاورد پایداری نداشتند و گاه با فاجعه‌های انسانی همراه می‌شدند. چنان که مثلاً یکی از نخستین حمله‌های آشور به مصر گویا به همه‌گیر شدنِ طاعون انجامیده و با تلفاتی صد و هشتاد هزار نفری خاتمه یافته است. در کل، انگار که بهداشت در ارتش آشور چندان رعایت نمی‌شده و روایت *تورات* نشان می‌دهد که سپاهیان آشوری در جریان حمله به یهودیه نیز با یک مرض واگیردار و پر مرگ و میر دست به گریبان بوده‌اند. چیزی که درباره‌ی ارتش‌های هخامنشی حتا یک گزارش درباره‌اش نداریم.

چهار دولت ماد و بابل و مصر و لودیه که در زمان کوروش وجود داشتند هرگز در لشگرکشی‌های خود از این مرزِ ۶۰۰ کیلوتری فرا نرفتند و حتی به آن نزدیک هم نشدند. دقیقاً به دلیل همین محدودیت تحرک لشگرهای باستانی است که حدس می‌زنم نفوذ مادها در بخش‌های شرقی ایران‌زمین از نوع اتحاد سیاسی و همبستگی دفاعی بوده باشد، نه اشغال نظامی و ادغام در دیوان‌سالاری دولت ماد. چرا که در ایران شرقی با فواصلی بیش از هزار کیلومتر نسبت به هگمتانه روبه‌رو هستیم که در آن روزگار برای ارتش‌ها گذرناپذیر می‌نموده است. حدس من آن است که شرقی‌ترین پایگاه استوار مادها در ایران مرکزی، چنان که در تاریخ‌های باستانی بسیار مورد اشاره قرار گرفته، ری یا راگا بوده باشد که نزدیک به ۲۵۰ کیلومتر با پایتخت ماد فاصله دارد.

---

۶۶۶. والتر هینتس بدون این که درگیر جزئیات شود حد لشگرکشی آشوریان را ۹۰۰ـ۷۵۰ کیلومتر تخمین زده است، یعنی حمله به مصر را هم در میان نبردهای منظم ایشان وارد کرده است که به خاطر زودگذر بودن تهاجم به مصر جای چون و چرا دارد (هینتس، ۱۳۷۸: ۱۰۱).

به این ترتیب، وقتی کوروش در صحنه پدیدار شد و ارتش خود را به حرکت درآورد پرچم‌دار تغییری بزرگ در تاریخ جنگ بود. چنان که گذشت، نخستین حرکت نظامی پردامنه‌ی کوروش، به گمان من، تسخیر شوش بود که احتمالاً بدون جنگ و خونریزی و به سادگی انجام پذیرفت، اما به هر صورت ارتش انشان را تا شوش در فاصله‌ی ٤٦٠ کیلومتری پیش برد.[٦٦٧] نبردهای سه سال بعد، به فتح هگمتانه ـــ در فاصله‌ی ٦٥٠ کیلومتری انشان[٦٦٨] ـــ منتهی شد، که به خودی خود در حد بالاییِ تحرک لشگرهای باستانی قرار داشت. اما کوروش به این حد قانع نشد. نبرد او برای فتح لودیه او را در فاصله‌ی چند ماه به دروازه‌های سارد کشاند که با فرضِ شروع عملیات از هگمتانه بیش از دو هزار کیلومتر از مرکزِ بسیج لشگرش فاصله داشت. این بردِ لشگرکشی به تنهایی در جهان باستان استثنایی تلقی می‌شد و تا آن روز توسط هیچ ارتشی پیموده نشده بود. بررسی لشگرکشی‌های دیگر کوروش نشان می‌دهد که این سردار نابغه در اثر یک حادثه یا تصادفِ نیک‌بختانه سارد را به چنگ نیاورده و به راستی ماشینی نظامی را آفریده بود که قادر به پیمودن چند هزار کیلومتر بود بی آن که کارآیی نظامی خود را از دست بدهد.

کوروش، پس از گشودن لودیه، به ایران شرقی تاخت و در طی پنج سال (٥٤٠ ـ ٥٤٥ پ.م.) سرزمین‌های پارت، هرات، خوارزم، سغد، بلخ، مرو، گرگان و زرنگ (سیستان) را فتح کرد. فاصله‌هایی که در این مدت پیمود از نظر ابعاد کاملاً با آنچه در جنگ‌های پیشین تجربه شده بود تفاوت داشت و تکرار موفقیت‌آمیز لشگرکشی به

---

٦٦٧. فاصله‌ی شوش و انشان به خط مستقیم ٤٦٠ کیلومتر و با طی جاده‌های باستانی ٥٤٠ کیلومتر بوده است.

٦٦٦. انشان و هگمتانه به خط مستقیم ٦٤٥ کیلومتر و با طی جاده‌های باستانی ٨٧٠ کیلومتر بوده است.

سارد محسوب می‌شد. چنان که مثلاً برای گرفتن مرو از ری که هنوز تابع ماد بود نزدیک به هزار کیلومتر راه‌پیمایی کرد و بعد از آن‌جا پانصد کیلومتر دیگر پیشروی کرد تا سمرقند را بگشاید. زمانی که کوروش از لشگرکشی پنج ساله‌اش در ایران شرقی باز می‌گشت، مرزهایی را زیر فرمان داشت که در فاصله‌ی باور نکردنیِ ۲۵۰۰ـ۳۵۰۰ کیلومتریِ پایتختش قرار داشتند بی آن که دستخوش ایلغار و لطمه‌ای جدی شده باشند. این را از آن‌جا می‌توان دریافت که این شهرها پس از گشوده شدن به او وفادار ماندند و حتی در زمان زمام‌داری پسرش کمبوجیه نیز داعیه‌ی جداسری نداشتند و حتی سی سال بعد که هنگام تاج‌گذاری داریوش جنگ داخلی در ایران‌زمین درگرفت مراکز بزرگی مانند بلخ به او وفادار باقی ماندند.

کوروش پس از بازگشت به انشان و لشگرکشی به بابل نیز بار دیگر چنین مسافت‌هایی را پیمود. او لشگر خود را از شوش تا بابل در فاصله‌ی ۳۵۰ کیلومتری حرکت داد و بعد از آن‌جا تا اورشلیم و غزه در مرزهای مصر پیش رفت، که در فاصله‌ی ۱۳۰۰ کیلومتری شوش و ۹۰۰ کیلومتری بابل قرار داشتند. اسکان یهودیانِ تبعیدی، که به خاطر آزاد شدن‌شان به دست او فداییِ هخامنشیان شده بودند[۶۶۹]، در مرزهای مصر پیامی به قدر کافی آشکار داشت و معلوم بود که شهریار هخامنشی قصد دارد به زودی آخرین مرحله از عملیات خود را هم به انجام رساند و با فتح مصر کارِ فتح جهان را تکمیل کند. با توجه به شکل و شیوه‌ی لشگرکشی‌هایش تا این زمان، می‌توانیم فرض کنیم که اگر به چنین حمله‌ای نیز اقدام می‌کرد، دست‌کم در بعدِ نظامی موفق می‌شد. هر چند این کار را برای پسرش کمبوجیه باقی گذاشت و او نیز با درایت و سادگیِ شگفتی از عهده‌ی انجام آن برآمد. با توجه به این

669. Magee, 2005.

شواهد، کوروش سرداری بسیار شایسته و جنگاوری بسیار نیرومند بود که در فنون جنگی زمان خویش تحوّلی بزرگ ایجاد کرد.

کوروش از یک نظر با تمام شاهان فاتح پیش از خود تفاوت دارد و آن هم رفتاری است که با شاهان شکست‌خورده در پیش می‌گرفت. کوروش ارشتی‌ویگه را زنده نگه داشت، با دخترش ازدواج کرد، و خودش را با احترام به جایی تبعید کرد تا به آسودگی زندگی‌اش را بکند. نبونید را به همین ترتیب تبعید کرد و آسیبی به وی نرساند. احتمالاً برخورد کوروش با دیگر پادشاهان مغلوب نیز در چنین چارچوبی قرار می‌گرفته است. این تعمیم به دو دلیل منطقی است. نخست آن که مردم زمانه‌ی کوروش قاعدتاً در چنین چارچوبی افسانه‌ی اسیر شدن و زنده ماندن کرزوس را به عنوان مشاور کوروش سر هم کرده بودند. یعنی ایشان، بی‌تردید، نمونه‌هایی ــ احتمالاً بیش از این دو نمونه‌ی قطعی ــ را در پیشِ چشم داشته‌اند و بر مبنای آن قصه‌ی کرزوس معزول ولی محترم را پذیرفتنی یافته بودند. دیگر آن که سنت آسیب نرساندن به شاهان شکست‌خورده در کل دوران هخامنشی تداوم یافت، تا حتی کمبوجیه فرعون مصر را پس از شکست خوردن اعدام نکرد و او را در خودِ مصر به نقطه‌ای تبعید کرد و تنها پس از توطئه و شورش وی بود که احتمالاً با زهر نابودش کردند.

تمام شاهانی که پیش از کوروش سلطنت می‌کردند رفتاری بسیار خشونت‌آمیز با شاهان شکست‌خورده در پیش می‌گرفتند. شاهان آشور، به جز چند استثنا، شاهان شکست‌خورده یا حاکمان شورشی را با شدیدترین شکنجه‌ها اعدام می‌کردند. این چند استثنا هم به مواردی محدود می‌شد که امیری محلی ــ مانند شاه الیپی یا چند حاکم محلی ماد، از جمله دیااوکوی مشهور ــ هوادار آشوریان بوده و زیر تأثیر اطرافیان ضدآشوری‌شان سرکشی می‌کرده‌اند. در تمام این موارد ــ شاید به استثنای دیااوکو ــ حاکمان یادشده افرادی بی‌عرضه و دست‌نشانده

بوده‌اند و زنده ماندن‌شان خطری برای آشوریان نداشته است. در بیشتر این موارد، شاه یادشده درکشور خود ابقا می‌شده و بنابراین این سیاست روشی برای آرام کردن سرزمین فتح‌شده بوده است. تنها مورد مهم تاریخی که آشوریان شاهی محلی را در شرق زاگرس شکست داده و او را زنده به محلی دیگر تبعید کردند، دیااوکوی مادی بود که در مورد آن هم اطلاعاتی بسیار اندک داریم.

این‌ها در شرایطی است که کوروش هیچ یک از شاهان اسیر را نکشت. این شاهان افرادی جاافتاده و مشهور بودند که برای چند دهه بر کشورهایی بسیار بزرگ و ثروتمند حکومت کرده بودند. بی‌تردید، حلقه‌ای از وفاداران و مجموعه‌ای از سنن مشروعیت‌بخش در اطراف این شاهانِ برکنارشده وجود داشته که می‌توانسته ایشان را به خطری بالقوه برای تاج‌وتخت کوروش تبدیل کند. از این‌رو، زنده نگه‌داشته شدن شاهان معزول معمایی است که باید کمی دقیق‌تر به آن پرداخت.

تفسیر مرسومی که در مورد این سیاست کوروش وجود دارد آن است که کوروش فردی بسیار محبوب و جوانمرد بوده و از این رو، از سویی خیالش در مورد ناممکن بودنِ شورش شاهان معزول راحت بوده و از سوی دیگر، کشتن پادشاهانی ذلیل‌شده و اسیر را ناجوانمردانه و غیراخلاقی می‌دانسته است.

این تفسیر، حاوی دو نکته است که به نظر درست می‌رسند. نخست آن که کوروش بسیار در میان مردم کشور مغلوب محبوبیت داشته، و دوم آن که شخصیتی جوانمرد داشته و اصول اخلاقی استوار ـــ و در آن دوران بی‌نظیری ـــ را رعایت می‌کرده است. اما این‌ها برای توضیح دادن سیاست کوروش کفایت نمی‌کنند. کوروش، نه تنها به خاطر جوانمردی و محبوبیت، که به خاطر سلطنت موفقیت‌آمیز و بنیان‌گذاری کشوری بزرگ شهرت دارد. از این‌رو، او فقط شاهی جوانمرد و محبوب نبوده است. او شاه جوانمرد و محبوبی بوده که به قدر کافی هوشمند

بوده تا قلمرو خود را یکپارچه نگه دارد و سیاستی را بنیان گذارد که این اتحاد و اقتدار را برای سده‌ها تداوم بخشد. به این ترتیب، اشاره به جوانمردی و محبوبیت کوروش برای تبیین رفتارش با شاهان اسیر کافی نیست.

شاید پاسخ‌گویی به معمای رفتار با شاهان اسیر با وارسی محاسبات سود و زیانی که کوروش می‌توانسته انجام دهد ممکن شود. در مورد تمام شاهان شکست‌خورده می‌توان فهرستی از موارد را تهیه کرد که زنده نگه داشتن یا اعدام وی را درست‌تر جلوه می‌دهد. در مورد دو پادشاهی که بی‌تردید کوروش آن‌ها را زنده نگه داشته است شباهت‌هایی وجود دارد. هر دوِ این شاه‌ها مردانی جنگاور و نیرومند بودند که برای مدتی طولانی بر قلمرویی بزرگ حکومت کرده بودند و سلطنت‌شان مشروعیت و استحکام کافی داشته است. هر دوِ آن‌ها در برابر کوروش ایستادگی کردند و ــ با وجود شکست‌های پیاپی‌شان ــ سردارانی ترسو و زبون نبودند، چرا که به سادگی تسلیم نمی‌شدند و سابقه‌ی درخشانی هم به عنوان شاهانی جنگجو پشت سرشان داشته‌اند. به این ترتیب، شاهان یادشده در صورتی که بار دیگر ادعای تاج‌وتخت می‌کردند خطری برای حکومت کوروش محسوب می‌شدند.

اما این شاهان از چند نظر با هم شباهت داشتند. نخست آن که سیاست مبارزه‌ی تبلیغاتی کوروش در برابرشان به خوبی جواب داده بود. مادها بر ارشتی‌ویگه و بابلی‌ها بر نبونید شوریده بودند و هیچ بعید نیست که در سایر قلمروهای شاهنشاهی ــ به ویژه بلخ ــ نیز سیاستی مشابه با موفقیت اجرا شده و به نتایجی مشابه منتهی شده باشد. کوروش، از ابتدا، ترفندِ شوراندن مردم بر این شاهان، زیر سوال بردن مشروعیت‌شان و کسب محبوبیت از راه ترویج روایت‌های شبه‌دینی در مورد خودش را در پیش گرفته بود. او زمانی بر این شاهان غلبه کرد که مردم‌شان از ایشان روی برگرداندند و به او پیوستند. هر دوِ این شاهان سالخورده بودند و وارثی جوان‌تر داشتند که به دست کوروش و در جریان جنگ کشته شدند. اسپیتامه‌ی مادی، داماد ارشتی‌ویگه، و بل‌شازار کلدانی، پسر

نبونید، در جریان نبرد به قتل رسیدند. دست‌کم در مورد اسپیتامه این روایت کتسیاس وجود دارد که او در میانه‌ی جنگی که به فتح اکباتان منتهی شد، نخست اسیر شده و بعد اعدامش کردند.

بنابراین کوروش، با وجود بخشیدن شاهان مغلوب و مهربانی با ایشان، به دقت مراقب بوده است که ادعایی از سوی ایشان بر تاج‌وتخت ابراز نشود. کوروش وارثان ایشان را از بین می‌برده و خودشان را که سالخورده و ناتوان بوده‌اند به جایی دوردست تبعید می‌کرده تا از سویی احترام‌شان را نگه دارد و اصول اخلاقی خویش را حفظ کند و از سوی دیگر، حکومتش را در برابر قیام‌های احتمالی ایشان بیمه نماید. این حقیقت که طغیان فرعون معزول مصر در زمان کمبوجیه به سرعت فرو نشانده شد و فرعون احتمالاً در همان روزهای اول سرکشی‌اش در اثر مسمومیت درگذشت نشان می‌دهد که شاهان هخامنشی گرداگرد شاهان تبعیدی را با گروهی از خدمتکاران وفادار به شاهنشاه پر می‌کرده‌اند تا در صورتی که شاه معزول به فکر ایجاد دردسر افتاد او را از میان بردارند.

بنابراین سیاست کوروش در راستای زنده نگه داشتن شاهان مغلوب، رفتار ساده‌لوحانه‌ی فردی با اصول اخلاقی جزمی نبوده است. این رفتار، که البته در آن زمان بسیار مخاطره‌آمیز و قمارگونه محسوب می‌شده، ترکیبی بوده از پایبندی به اصول اخلاقی جوانمردانه، با حساب و کتاب‌های دقیق و برنامه‌های پیشگیرانه‌ای که خطر این شاهان معزول را کمینه می‌کرده است.

رفتار کوروش در یک موردِ دیگر نیز با تمام شاهان پیش از خودش تفاوت داشته است. کوروش، با وجود اقتدار بی‌مانندی که در جهان باستان به دست آورد و شایعه‌هایی که در مورد ارتباطش با خدایان در گوشه و کنار پراکنده می‌شد، هرگز ادعای خدایی نکرد. و این در حالی است که به احتمال زیاد بخشی از این تبلیغات به دستور و با مدیریت خودش انجام می‌گرفته است. کوروش در کتیبه‌هایی که از او باقی مانده، لحنِ فروتنانه‌ی یک خادم

خدایان و مردم را دارد. این در حالی است که هم زمان با سلطنت او، مصریان از فرعونی فرمان می‌بردند که خود را خدا می‌دانست و بابلیان و لودیاییان هم سنتِ کهن‌سال و جاافتاده‌ای داشتند که بر مبنای آن شاهان بزرگ و پهلوانان نام‌دار خدا پنداشته می‌شدند.

با این وجود کوروش از استفاده از نمادهای مقدس و بهره‌گیری از نشانه‌هایی که او را برتر از سایر مردمان قرار می‌داد ابایی نداشت. کسنوفون می‌گوید که علامت پرچم کوروش نقش عقاب بوده است و در بسیاری از متن‌های یونانی او را عقاب شرق یا شاهین پارسی نامیده‌اند. این مضمون احتمالاً از ایلام سرچشمه گرفته باشد. چون می‌دانیم که عقاب در این سرزمین علامت اینشوشیناک ـــ خدای شهر شوش ـــ بوده است و به همین دلیل هم نقش‌مایه‌اش در ظرف‌ها و آثار هنری ایلامی بسیار تکرار می‌شود. آثاری مشابه که بی‌تردید زیر تأثیر هنر ایلامی پدید آمده‌اند در مارلیک، لرستان و حسنلو نیز یافت شده‌اند.[۶۷۰] عقاب بعدها در ایران با پرنده‌ی مقدسی به نام ورغَنه که نشانگر فرّه شاهی است پیوند خورد. داستانی کهن که چگونگی از دست رفتن فره جمشید را بازگو می‌کند هم باید زیر تأثیر همین روایت‌ها شکل گرفته باشد. بر مبنای این داستان، پس از آن که جمشید در برابر اهورامزدا سرکشی کرد فره شاهی خود را در قالب پرنده‌ای که از سرش پرواز کرد و رفت از دست داد.

670. Malekzadeh-Bayani, 1975.

نام شاه	دلایل به نفع کشته شدنش	دلایل به نفع زنده ماندنش
ارشتی‌ویگه	۱. زمام‌داری طولانی و موفق او بر ماد و مشروعیتش به عنوان شاه این قلمرو. ۲. وفاداری طبقه‌ای از اشراف ماد به وی، به طوری که در عصر داریوش کسی با ادعای وابستگی به خاندان او قیام کرد و ادعای استقلال نمود. ۳. قابلیتش به عنوان سرداری جنگی. احتمالاً او تنها کسی است که کوروش را در میدان جنگ شکست داد.	۱. جلب محبوبیت در میان مردم مادی که دوستدار او بودند، به طوری که احساسات کسانی که به حضور و اقتدار وی خو گرفته بودند جریحه‌دار نشود و جنبشی انتقام‌جویانه به نام خونخواهی او بروز نکند. ۲. کسب مشروعیت از راه ازدواج با دختر وی، و وانمود کردن این نکته که او جانشین مشروع شاه ماد است و خود وی نیز، که هنوز زنده است، به این امر رضایت داده است. ۳. هم‌خوانی چنین رفتاری با اسطوره‌ی کوروشِ نیرومند، مهربان و جوانمرد. ٤. پیر بودن ارشتی‌ویگه.
نبونید	۱. زمام‌داری طولانی وی بر بابل، و مشروعیتی که به عنوان شاه رسمی به دست آورده بود. ۲. وفاداری طبقه‌ای از کاهنان سین و قبیله‌های کلدانی به وی. ۳. توانایی‌های جنگی او، که پیش از این سوریه و عربستان و بخشی از ماد را فتح کرده بود.	۱. جلب محبوبیت در میان مردم بابلی و کلدانی‌هایی که دوستدار او بودند، به‌طوری که احساسات کسانی که به حضور و اقتدار وی خو گرفته بودند جریحه‌دار نشود و جنبشی انتقام‌جویانه به نام خونخواهی او بروز نکند. ۲. هم‌خوانی چنین رفتاری با اسطوره‌ی کوروشِ نیرومند، مهربان و جوانمرد. ۳. پیر بودن نبونید.

بنابراین، کوروش از سنتی ایلامی، که شاه را دارای قدرتی آسمانی ــ موسوم به کیتن ــ می‌دانست، بهره می‌گرفت. این همان سنتی است که در آشور مورد تقلید واقع شد. آشوریان نیز مدعی بودند که شاه‌شان نوعی نیروی آسمانی ــ مَلِمّو ــ دارد که آن را از خدای آشور دریافت کرده است. این همان مفهومی است که بعدها در قالب فره ایزدی شاهان در ایران نهادینه شد و باقی ماند. بنابراین کوروش، آن‌قدر بر نمادشناسی عصر خویش احاطه داشته و آن‌قدر در اجرای برنامه‌هایی از این دست کامیاب بوده که بتواند ادعای خدایی کند. او وارث سرزمین‌هایی با سنتی سلطنتی بوده که الوهیت شاهان را روا ــ و حتی تا حدودی عادی ــ می‌دانستند. او به رموز تبلیغات دینی احاطه داشت و این فن را با مهارت تمام به کار می‌گرفت. هم‌چنین او از پشتیبانی سازمانی تبلیغاتی و دینی برخوردار بود که در قلمرو وسیع شاهنشاهی‌اش ــ حتی پیش از فتح شدن‌شان توسط وی ــ پراکنده می‌شدند و به نفعش تبلیغ می‌کردند و افکار عمومی را با وی همراه می‌ساختند.

با این تفاصیل، کوروش می‌توانسته ادعای خدایی کند و تا حدودی از او انتظار می‌رفته که چنین کند. این حقیقت که وی چنین نکرده شاید مهم‌ترین وجه تمایزی باشد که او را از شاهان دیگر متمایز می‌سازد. در جهان باستان، تا سده‌ها بعد، سنت الوهیت شاه امری رایج بود. اسکندر که تنها بخشی از قلمرو کوروش را به تقلید از وی تسخیر کرد شتابزده ادعای خدایی داشت و سده‌ها پس از وی، یکی از مقلدانش، یعنی اوکتاویانوس (آگوستوس) که نظام امپراتوری را در روم برقرار کرد و شالوده‌ی قدرت روم را پی‌ریزی کرد نیز چنین ادعایی داشت.

بر مبنای دو دسته از شواهد می‌توان مطمئن بود که کوروش خود ادعای خدایی نکرده است. از یک سو، روایت نویسندگان باستانی در مورد وی را داریم که هیچ یک از آن‌ها به چنین موضوعی اشاره نکرده‌اند، و برای

محکم‌کاری بیشتر بسیاری از ایشان ــ از جمله کسنوفون و هرودوت ــ به این که کوروش بر خلاف انتظار همه ادعای خدا بودن نداشت صریحاً اشاره کرده‌اند. شاهد دوم، سنت شاهنشاهان هخامنشی است که توسط شاهان اشکانی و ساسانیان، که خود را احیاکنندگان نظم هخامنشی می‌دانستند، تداوم یافت. در میانِ همه‌ی این شاهانی که به مدت بیش از یک هزاره بر ایران حکومت کردند ــ شاید با استثنای بحث‌برانگیزِ «چهره از ایزدان» داشتنِ برخی از شاهان ساسانی ــ هیچ نشانه‌ای از ادعای الوهیت نمی‌بینیم و این می‌بایست بازتاب سنتی سلطنتی باشد که مشروعیت شاه را به عنوان نماینده‌ی خدا و نگهبان قوانین آسمانی، اما موجودیتی متمایز و کهتر نسبت به خدایان، تلقی می‌کرده است. سنتی که تخطی از آن هم‌چون کفری بزرگ بازتاب می‌یافته و مشروعیت شاه را کم می‌کرده است.

با مقایسه‌ی همین سنت مشروعیت‌بخشی به تاج‌وتخت در ایران‌زمین و سرزمین‌های همسایه‌اش، به خوبی می‌توان بی‌بنیاد بودنِ اسطوره‌ی هرودوتیِ برده بودن مشرقیان و آزاد بودنِ غربیان را نتیجه گرفت. به راستی، تعریف آزادی برای شهروندان شاهنشاهی بزرگ هخامنشی که از شاهی انسان، هم‌چون خویش، فرمان می‌بردند برازنده‌تر بوده یا شهروندان یونانی که با نخستین فرمان اسکندر او را هم‌چون خدایی پرستیدند[۶۷۱] و بت‌هایش را در میدان‌های شهر خود بر پا داشتند، و رومیانی که برای پرستش امپراتوران خویش به معبد و قربانی و مراسم دینی دولتی خو کرده بودند؟

کوروش بنیان‌گذار این شیوه از برخورد با مفهوم الوهیت شاه است. او شالوده‌ی مشروعیت دینی شاه را به

---

671. Badian, 1996.

عنوان نماینده‌ی نظم و قانون آسمانی حفظ کرد، اما با پذیرش تمام خدایانی که بر قلب‌های مردم سرزمین‌های زیر فرمانش حکومت می‌کردند رابطه‌ی انحصاری خویش با یک خدای یکتا را انکار کرد. این سنتی بود که پس از مرگ پسرانش از میان رفت و داریوش بزرگ با برگزیدن اهورامزدا، که مترقی‌ترین خدای آن روزگار و نماینده‌ی کامیاب‌ترین دین ایران‌زمین بود، سنت کهن ارتباط شاه با یک خدای برتر را احیا کرد. کوروش اما، نه تنها بر چنین رابطه‌ی انحصاری‌ای تأکید نکرد، بلکه در یک زمان و در یک شهر فرمان‌هایی را صادر کرد که او را خادم مردوک و یهوه، و احتمالاً چند خدای مهم دیگر، نشان می‌داد. به این ترتیب، کوروش شیوه‌ی جدیدی از مشروعیت را تأسیس کرد که از جنبه‌های زیادی انسان‌گرایانه، و به همین دلیل انقلابی، بود. مبنای ادعای او بر قدرت، به توانمندی‌هایش در مقام فردی نگهبان قانون و نظم مربوط می‌شد. فردی که انسانی عادی است و نسبت به خدایان جایگاهی مشابه را در کنار سایر شهروندان کشورش اشغال می‌کند.

اما این رفتار کوروش، بسیار غیرعادی است. کسی با مهارت او، که از دین برای کسب مشروعیت و از میان بردن مشروعیت رقیبانش بهره می‌برده، بی تردید به کارکرد کیشِ پرستش شاه نیز آگاهی داشته است. در برابر او، نمونه‌های موفقی از کارآیی این آیین در مصر وجود داشته‌اند که استحکام نظام سلطنتی و پایداری سیاسی را به عنوان دستاوردهای مبارکِ این فریبِ ساده به نمایش می‌گذاشته‌اند. در این‌جا این پرسش مطرح می‌شود که چرا کوروش، با وجود آگاهی و توانایی‌اش برای استفاده از این ترفند کارآمد سیاسی، چنین نکرد؟

به گمان من، انتخاب کوروش را می‌توان به دو علت منسوب کرد. دو علتی که شاید در ترکیب با هم به خودداری وی از ادعای الوهیت و بنیاد نهاده شدنِ رسمِ «شاهنشاه در مقام انسان» منتهی شده باشد.

یکی از این دلایل، بافت عقاید مردم ساکن ایران‌زمین است. کوروش وارث سنت پادشاهی ایلامیان بود که در

جهان باستان صاحب طولانی‌ترین تاریخ پیوسته، و کهن‌ترین و دست‌نخورده‌ترین سلطنتِ پیوسته بودند. ایلامیان، در تمام تاریخ بیست و پنج سده‌ای که پیش از ظهور کوروش پشت سر گذاشته بودند، کشوری مستقل و متحد بودند که قلمرویی بسیار بزرگ‌تر از قلمروهای همسایه ــ مانند بابل و سومر ــ را زیر کنترل داشتند. آنان در عمل تمام نیمه‌ی جنوب غربی فلات ایران را زیر سلطه‌ی خود داشتند و قدرت‌شان تنها با وقفه‌هایی، به طول چند دهه، دچار زوال می‌شد که در مقایسه با دوران‌های تاریک چند سده‌ای سرزمین‌های همسایه بسیار اندک است.

سنت بازنمایی شاه به عنوان یک انسان در ایلام کاملاً جاافتاده بوده است. چنان که شاهان ایلامی به شکلی تقریباً فدراتیو بر کشورشان سلطنت می‌کردند و در کتیبه‌های‌شان به طور خانوادگی، با زن و بچه‌شان، تصویر می‌شده‌اند. این اصولاً با اعتقاد به شاهی که خدا یا نماینده‌ی انحصاری خداست تعارض دارد. در تمام تاریخ دو هزار و پانصد ساله‌ی ایلام، تنها یک شاه با علامت الوهیت مشخص شده که آن هم اِپارت ــ بنیان‌گذار دودمان اپارتی‌ها ــ است که هفت سده پیش از کوروش می‌زیست و هیچ‌یک از فرزندانش ادعای او را تکرار نکردند.

گذشته از این، قبیله‌های آریایی‌ای هم که به تدریج از شمال و شرق به ایران‌زمین کوچیدند و بدون ویران کردن چارچوب‌های تمدنی ایلام جمعیت این قلمرو را در خود حل کردند، عقایدی همگون با ایلامیان داشتند. آنان نیز به شاهی خداگونه اعتقاد نداشتند. محترم‌ترین شاهان جهان باستان در میان قبیله‌های آریایی، پادشاهانی اسطوره‌ای مانند کیومرث و جمشید بودند که هیچ‌یک خدا نبودند و یکی از ایشان ــ جمشید ــ به دلیل ادعای الوهیت ملعون پنداشته می‌شد. از میان شاهان تاریخی پیش از کوروش هم شخصیت‌هایی مانند دیااوکو و هووخشتره بیشترین احترام را برمی‌انگیختند که هیچ یک ادعای خدایی نداشتند. بنابراین کوروش با تکیه بر

قبیله‌های آریایی به عنوان ستون‌های قدرت نظامی‌اش، و با به ارث بردن سنت‌های کشورداری ایلامی به عنوان مبنای دیوان‌سالاری شاهنشاهی‌اش، از سرمشق دینی ایشان نیز پیروی کرد و خود را خدا ندانست.

با وجود این، باور به الوهیت پهلوانان و کشورگشایان در جهان باستان چنان ریشه‌دار و عمیق بوده است که خودداری کوروش از دست‌یازی به این ترفند را نمی‌توان تنها به حسابِ پیروی‌اش از سنن قدیمی ایران‌زمین گذاشت. به ویژه در شرایطی که نگهداری کشورهایی مانند میان‌رودان، ورارود، لودیه و ایونیه ــ و بعدها مصر ــ با این روش بسیار آسان‌تر می‌شده است.

به گمان من این رفتار کوروش، بیش از هر چیز، در اصول اخلاقی و باورهای خودش ریشه داشته است. اتفاقاً این چیزی است که در تمام گزارش‌های باستانی از زندگی وی نیز دیده می‌شود. به جز گزارش‌های رسمی و خشکی مانند سال‌نامه‌ی نبونید، یا متن‌هایی ناقص مثل تاریخ کتسیاس که فقط چند سطر را در مورد کوروش داراست، بقیه‌ی زندگی‌نامه‌های وی به صراحت به برخورد ویژه‌ی او با مردم زیر فرمانش و به اشتیاقش برای «آزاد کردن» ایشان اشاره کرده‌اند. فکر می‌کنم کوروش تنها به عنوان حیله‌ای سیاسی از شهرت «نجات‌دهنده» بهره‌مند نشده است، بلکه به راستی چنین باوری در مورد خود داشته و رفتارش هم نشان می‌دهد که به واقع چنین نقشی را در مورد مردم زیر فرمانش ایفا می‌کرده است.

وجه تمایز دیگری که در میان کوروش و سایر شاهان جهان باستان وجود دارد، احترامی است که برای انسان‌ها قائل است. این احترام به مردمی از نژاد و قبیله‌ای خاص، یا طبقه‌ای ممتاز و پیروان دینی برتر محدود نمی‌شده است، بلکه تمام مردمان را هم‌زمان در بر می‌گرفته است. کوروش در زمانی سر بر کشید که جهان‌گشایی و نبردهای پردامنه‌ی میان پادشاهان برای مدت چند دهه متوقف شده بود و قلمروهای باستانی که از نبردهای

بی‌پایان با هم فرسوده شده بودند، به ترمیم قوای خود مشغول بودند. نزدیک‌ترین اسلاف کوروش، که به جهان‌گشایی و فتح سرزمین‌های همسایه می‌پرداختند، آشوریان بودند. پس از نابودی آشور، بخش متمدن قلمرو میانی برای چند دهه به پادشاهی‌هایی صلح‌جو که مرزهای همدیگر را به رسمیت می‌شناختند تبدیل شد. بنابراین خاطره‌ای که مردم آدم روزگار از مفهوم جهان‌گشایی داشتند و سنتی که در این زمینه در آن عصر وجود داشت به آشوریان مربوط می‌شد که نماد خشونت و خونریزی بودند.

آثار ادبی آشوری انباشته از خشونت و ستایش جنگ هستند و چنین کیفیتی را با این دامنه و شدت در آثار فرهنگی بازمانده در میان سایر فرهنگ‌های آن دوران نظیر ندارد. در حماسه‌ی «اِرّا و ایشوم» که در دوران نوآشوری تدوین شده و نسخه‌ی در دست ما از کتابخانه‌ی آشوربانیپال برگرفته شده، زمینه‌ی اجتماعی آشور در دوران جنگ با بابل در سال ۷۰۰ پ.م. را توصیف می‌کند. در آن بندهایی را می‌خوانیم که طی آن هفت ایزد اِرا را بر می‌انگیزند تا به جنگ بشتابد:

«برای چه مانند پیرمردی فرتوت در شهر مانده‌ای؟

چطور مثل بچه‌هایی که درست دهان باز نکرده‌اند در خانه‌ات نشسته‌ای؟

قرار است که ما نان زن‌ها را بخوریم؟

مثل کسی که هرگز در عمرش بر آوردگاه گام ننهاده است؟

قرار است ترسان و عصبی باشیم؟ انگار که نبردی را از سر نگذرانده‌ایم؟

به میدان نبرد رفتن چه نیکوست، درست مثل رفتن به جشن برای مردان جوان.

هر کس که در شهر باقی بماند، هرچند شاهزاده‌ای باشد،

از نان خوردن بهره‌ای نخواهد برد.

در دهان مردمانش به مایه‌ی ریشخند بدل می‌شود و احترامش را از دست می‌دهد.

چطور می‌تواند بعدها دستش را روی کسی بلند کند که به میدان جنگ رفته است؟

هر چقدر هم که مقتدر باشد، کسی که در شهر مانده

چطور می‌تواند بر کسی چیره گردد که به میدان نبرد رفته است؟»[۶۷۲].

در بندی دیگر از همین حماسه، می‌خوانیم که سربازان آشوری چنین به نابود کردن مردم غیرنظامی بابل تحریک شده‌اند:

«ارتش تو را دید و مسلح گشت

فرمانداری که با بابلیان به نیکی رفتار کرده بود، خشمگین شد.

سربازانش را هدایت کرد تا غارت کنند، هم‌چنان که دشمنی را غارت می‌کنند.

رهبر ارتشیان را به جنایت کردن فرا خواند:

تو کسی هستی که باید به شهر بفرستم‌اش

نه به خدایان احترام بگذار و نه به آدم‌ها

پیر و جوان را یکسان به قتل برسان

هیچ بچه‌ای را زنده نگذار، حتا اگر شیرخواره باشد.

---

672. Dalley, 2009: 287.

باید همه‌ی ثروت‌های بابل را غارت کنی»[673].

با مقایسه‌ی چند تا از کتیبه‌های شاهان فاتح این قلمرو با نبشته‌ی کوروش، می‌توان به تفاوت جوهره‌ی او و پیشینیانش بهتر پی برد. یکی از بزرگ‌ترین پادشاهان آشور، سناخریب است که ایلام و بابل را شکست داد و شهر بابل را با خاک یکسان کرد و تمام ساکنانش را یا به قتل رساند و یا به برده تبدیل کرد. او در ستون دوم کتیبه‌ی مفصل و مشهورش، پیروزی‌های جنگی خویش را چنین شرح می‌دهد: «... سرِ یوغ خویش را برگرداندم و جاده‌ی سرزمین الیپی (کرمانشاه) را در پیش گرفتم. ایشپی‌بارا، شاه آنجا، شهر نیرومندش را با خزانه‌هایش ترک کرد و به جایی دوردست گریخت. من در سراسر سرزمین پهناورش هم‌چون گردبادی تاختم. به شهرهای مَروبیشتی و اَکودو، که شهرهای اقامتگاه سلطنتی‌اش بود، و سی و چهار شهر کوچک دیگر در همان ناحیه حمله کردم، آن‌جاها را تسخیر کردم، ویران نمودم، متروکه ساختم، و در آتش سوزاندم. مردم را، بزرگ و کوچک، زن و مرد، با اسبان، قاطران، خران، شتران، گاوان و گوسفندان بی‌شمار را غارت کردم. برایش هیچ چیز باقی نگذاشتم. من سرزمینش را نابود کردم»[674].

بخشی از محتوای ستون ششم از همین کتیبه رخدادهای پس از نبرد آشوریان با قوای متحد ایلامی و بابلی را چنین شرح می‌دهد: «گلوهای‌شان را بریدم، جگرهای ارزشمندشان را مانند رشته‌هایی قطع کردم. نای‌ها و روده‌های‌شان را مانند آبِ هنگام توفان بر زمین ریختم. توسن رقصانم را مهار کردم و با آن از میان جویبارهای خون‌شان گذشتم، چنان که از میان رودخانه‌ای می‌گذرند... با بدن سربازان‌شان دشت را هم‌چون چمن پوشاندم.

673. Dalley, 2009: 303-304.
674. Luckenbill, 1924: 27-31.

بیضه‌های‌شان را کندم و آلت‌های‌شان را بریدم، هم‌چون خیارهای [منطقه‌ی] سیوان. دستان‌شان را بریدم، حلقه‌های زرینی را که بر مچ‌شان بسته بود، تصاحب کردم»[۶۷۵].

آشور بانیپال، واپسین پادشاه نیرومند آشور نیز ماجرای فتح شهر شوش را چنین شرح می‌دهد: «من شهر بزرگ مقدس... را به خواست آشور و ایشتار فتح کردم... من زیگورات شوش را که از آجرهایی با لعاب لاجوردین پوشانده شده بود، شکستم.... معابد ایلام را با خاک یکسان کردم و خدایان و ایزدبانوان را غارت نمودم. سپاهیان من وارد بیشه‌های مقدس‌شان شدند که هیچ بیگانه‌ای مجاز به عبور از کنارشان نبود. [سربازانم] آن‌جا را دیدند و همه را به آتش کشیدند. من در فاصله‌ی یک ماه و بیست وپنج روز، سرزمین شوش را به یک ویرانه و صحرای شوره‌زار تبدیل کردم... من دختران شاهان، زنان شاهان و همه‌ی دودمان قدیمی و جدید شاهان ایلام، شهربانان و فرمانداران، همه‌ی کارورزان را بی‌استثنا، و چارپایان بزرگ و کوچک را که شمارشان از ملخ بیشتر بود، به غنیمت گرفتم و به آشور بردم... ندای انسانی و فریادهای شادی به دست من از آن‌جا رخت بربست. خاک آن‌جا را به توبره کشیدم و به ماران و موران اجازه دادم تا آن‌جا را اشغال کنند»[۶۷۶].

حالا این‌ها را مقایسه کنید با نبشته‌ی کوروش که جریان ورودش به بابل را شرح می‌دهد: «سربازان فراوانش، با شماری نامعلوم، هم‌چون آب‌های یک رودخانه، غرق در اسلحه، به همراهش پیش رفتند. او اجازه داد تا بدون نبرد و کشمکش به بابل وارد شود. او شهر بابل، این جای فاجعه‌زده را نجات داد. او (مردوک) نبونید شاه را، که از او نمی‌ترسید، به دستانش سپرد. همه‌ی مردم بابل، سومر و اکد، شاهزاده و حاکم، در برابرش به خاک افتادند

675. Luckenbill, 1924: 128-131.
676. Rawlinson & Pinches, 1909.

و پاهایش را بوسیدند. آنان از سلطنتش شادمان شدند و چهره‌های‌شان درخشان شد. سروری که با قدرتش مرده به زنده تبدیل می‌شود، که در میانه‌ی نابودی و آسیب از ایشان حفاظت کرد، آنان شادمانه ستایشش کردند و نامش را گرامی داشتند... کسانی که حکومت‌شان قلب‌های‌شان را شاد می‌کند. زمانی که من پیروزمندانه به بابل وارد شدم، در میان شادی و شادمانی اقامت شاهانه‌ام را در کاخ سلطنتی استوار کردم. مردوک، خدای بزرگ، قلب‌های شریفِ اهالی بابل را به سوی من متمایل کرد، هنگامی که هر روز در پرستش او کوشش نمودم. سربازان فراوانم صلح‌جویانه به بابل درآمدند. من نگذاشتم در کل سومر و اکد دشمنی وارد شود. من با خوشنودی به نیازهای بابل و همه‌ی شهرها توجه کردم. مردم بابل و [...]، و نطفه‌ی شرم را از ایشان ستردم. خانه‌های‌شان را که فرو ریخته بود بازسازی کردم و ویرانه‌های‌شان را پاکسازی نمودم. مردوک، خدای بزرگ، از کردار پرهیزگارانه‌ام خوشنود شد و مرا برکت داد، کوروش، شاهی که او را می‌پرستد، و کمبوجیه، پسر من، و همه‌ی سربازان من».

گمان می‌کنم مقایسه‌ی این سه کتیبه برای درک تمایز رفتار کوروش با شاهان پیش از خودش کافی باشد.

گفتار سوم: قانون کوروش

کوروش با فتح بابل توانست برای نخستین بار تمام قوم‌ها و تمدن‌های ساکن ایران‌زمین را در یک کشور یگانه گرد آورد. روزِ ورود کوروش به بابل همان مقطعی از تاریخ بود که کشور ایران، به معنای کنونی‌اش، آفریده شد. تا پیش از آن، یک قلمرو جغرافیایی و فرهنگی مشخص و متمایز ــ که آن را به نام ایران‌زمین می‌خوانیم ــ وجود داشت، که از فلات ایران و حاشیه‌ی سرزمین‌های اطرافش تشکیل می‌شد. ایران‌زمین قلمرویی جغرافیایی و تمدنی بود که از کوه‌های هندوکوش در شرق تا رود فرات و کوه‌های قفقاز در غرب ادامه داشت، مرزهای شمالی‌اش به مرز دریای مازندران تا سیردریا محدود می‌شد و در جنوب هم از حاشیه‌ی غربی خلیج فارس در عراق تا منطقه‌ی پنجاب در شمال دره‌ی سند ادامه می‌یافت.

این قلمرو جغرافیایی را از این رو ایران‌زمین می‌نامیم که شبکه‌ای انبوه از قوم‌ها و تمدن‌ها از ابتدای هزاره‌ی سوم پ.م. در آن پدید آمدند و در ارتباط و اندرکنشی متراکم با هم، تاریخ در هم پیوسته و یگانه‌ای را شکل دادند، و بعدتر که کشوری یگانه در این قلمرو تکامل یافت ایران خوانده شد. اندرکنش این جامعه‌ها با هم به قدری انبوه و سرنوشت ایشان به قدری در هم تنیده بود، که پرداختن به تاریخ هر یک از قوم‌های ساکن این قلمرو، بدون توجه و ارجاع به سرگذشت سایر قوم‌ها، کاری نارسا و ناقص است. شاید بزرگ‌ترین نقص روش‌شناسانه‌ی علم تاریخ کلاسیک همین بی‌توجهی به روابط اندام‌وار تمدن‌های مقیم این قلمرو باشد.

ایران‌زمین برای مدتی بسیار طولانی عرصه‌ی نبرد قوم‌ها و تمدن‌هایی همسایه بود. تمدن‌هایی که با هم پیوندهای تجاری فراوان داشتند، خط و زبان و دین یکدیگر را وام‌گیری می‌کردند و تحرّک‌های جمعیتی زیادی

را تجربه می‌نمودند و در نتیجه به صورت یک قلمرو جغرافیایی، جمعیتی و فرهنگی پیوسته عمل می‌کردند، اما از وحدت سیاسی بی‌بهره بودند.

برای نخستین بار، در روزی که بابل توسط کوروش فتح شد این منطقه به انسجام سیاسی دست یافت. محکم‌ترین دلیل بر معنادار بودنِ اصطلاح ایران‌زمین آن است که به محض اتحاد سیاسی قوم‌های مقیم آن، این انسجام و یگانگی تثبیت شد و از آن پس تا مدت بیست و پنج سده، دوره‌هایی از اتحاد مجدد و چندپارگی را در این سرزمین شاهد بوده‌ایم که همواره با گرایشی به اتحاد مجدد و انسجامی فرهنگی و جمعیت‌شناختی همراه بوده است. کوروش با یگانه ساختنِ ایران‌زمین، دودمانی را بنیان نهاد که برای مدت ۲۳۰ سال بر بزرگ‌ترین واحد سیاسی‌ای که تا آن زمان بر کره‌ی زمین پدید آمده بود فرمان راندند. چنین واحد سیاسی عظیمی، پس از فروپاشی شاهنشاهی هخامنشی، دیگر احیا نشد و تا عصر مدرن و پیدایش امپراتوری‌های استعماری غربی چیزی در ابعاد آن و با تداوم آن پدید نیامد. حتا در دوران مدرن هم دوام و پایداری امپراتوری‌های عظیمی مانند بریتانیا و روسیه از دولت هخامنشی کمتر و تنش داخلی و نافرمانی اقوام تابع‌شان بیشتر بود.

در جهان باستان، قلمروهای شهرنشین و کشاورزی که دارای خط و توانایی نویسایی بودند، سرزمین‌هایی شناخته‌شده، متمدن و صاحب هویت محسوب می‌شدند. این سرزمین‌ها توسط قلمرو قبیله‌های رمه‌دار و کوچ‌گرد، یا بقایای رو به انقراض جمعیت‌های گردآورنده و شکارچی، محاصره شده بودند و هر از چند گاهی با تاخت‌وتاز قبیله‌های متحرک کوچ‌گرد به شهرهای‌شان روبه‌رو می‌شدند. برای مردم جهان باستان، حد و مرز جهان شناخته‌شده به این تمدن‌های نویسای موجود در یک قلمرو محدود می‌شد.

در زمان کوروش، افق این دنیای نویسا و متمدن، از رشته‌کوه‌های هندوکوش و تمدن‌های باستانی شمال شرقی

ایران‌زمین و دره‌ی سند آغاز می‌شد و از سمت غرب تا آسیای صغیر، آسورستان و بعضی از نقاط بالکان پیش می‌رفت. حد شمالی آن به حد فاصل سیردریا، دریای مازندران و دریای سیاه محدود بود، و حد جنوبی‌اش خلیج فارس، به علاوه‌ی باریکه‌ی اطراف رود نیل در آفریقای شمالی (تمدن مصر)، محسوب می‌شد. در خارج از این قلمرو، که در واقع از ایران‌زمین به همراه فلات آناتولی و زوایدش در بالکان تشکیل یافته بود، فقط حوزه‌ی مستقل مصر نویسا بود که هویت فرهنگی مستقل و تمدنی دیرپا داشت و جنوبی‌ترین بخشِ قلمرو میانی را در کنترل خود داشت.

این، جهان شناخته‌شده برای مردم سده‌ی ششم پ.م. بود. کوروش تمام این جهانِ شناخته‌شده را به استثنای مصر فتح کرده بود. قلمرو او از ایران‌زمین فراتر می‌رفت و فلات آناتولی و ورارود را هم در بر می‌گرفت. در این تاریخ کوروش مردی پنجاه و هفت ساله بود که حدود یک سوم عمر خود را وقف جنگ کرده بود. او در این مدت سرزمینی با مساحت باور نکردنیِ چهار و نیم میلیون کیلومتر را فتح کرده بود و شمار اتباعش بین هشت تا نه میلیون نفر بودند. این بدان معنا بود که مردمِ آن روزگار در قلمرو میانی، اگر نویسا و دارای تاریخ و خط بودند، یا مصری محسوب می‌شدند و یا شهروند شاهنشاهی هخامنشی. در حالی که این دومی، شش هفت برابر اولی مساحت و سه چهار برابر آن جمعیت داشت و آشکار بود که دیر یا زود آن را نیز در خود هضم خواهد کرد.

کوروش احتمالاً بر اهمیت مرزهای ایران‌زمین آگاه بوده است. چون حدود استان‌های مرکزی قلمرو خود را در این ناحیه با معیارهایی ترسیم کرده که با داده‌های جغرافیایی و شاخص‌های جمعیت‌شناختی امروزین ما هم‌خوانی دارد. او با ساختن دژهایی در کرانه‌ی سیردریا، این رود را به عنوان مرز شمال شرقی قلمرویش نشانه-گذاری کرد. به همین ترتیب، احتمالاً نخستین استحکامات دفاعی در گذرگاه قفقاز را هم او ساخته و به این

ترتیب شمال غربی ایران‌زمین را نیز با دشت‌های شمالی و قلمرو روسیه متمایز ساخته است. این خطوط دفاعی برای سده‌ها در مقام مرز شمال شرقی ایران‌زمین باقی ماند و ایرانیان کشاورز و سکاهای رمه‌دار را در دو سوی این مرز از هم جدا کرد.

کوروش پس از فتح بابل، نه سال دیگر نیز سلطنت کرد. اطلاعات ما در مورد آنچه در این نه سال انجام داد، بسیار اندک است. چنین می‌نماید که دوران جنگ و کشورگشایی‌اش در این دوره سپری شده و وقت کوروش بیشتر برای فعالیت‌های عمرانی و سازماندهی قواعد حاکم بر شاهنشاهی عظیمش صرف شده باشد. کوروش در سال‌هایی که در صلح و آرامش حکومت کرد، چند کارِ مشهور را به انجام رساند. نخست، بازسازی و رونق پاسارگاد بود، که گویا از دیرباز از شهرهای کهن پارسیانِ مهاجر بوده باشد.

بی‌شک بخشی از فعالیت‌های عمرانی کوروش به بسترسازی کلان برای کشاورزی مربوط می‌شده است. بر مبنای آثار بازمانده از آن روزگار می‌دانیم که از سده‌ی ششم پ.م. به بعد، تأسیسات عظیمی از آبراهه‌ها و سدها و آب‌بندهای گوناگون درگستره‌ای وسیع از قلمرو هخامنشی پدید آمدند. در همین تاریخ، شبکه‌ی قنات‌های بزرگ بلخ و خوارزم و سُغد که مقدمه‌هایش از سده‌ی هفتم پ.م. آغاز شده بود، با سرعت تکمیل شد. هم‌چنین حفاری‌های انجام‌شده در کرانه‌ی شرقی دجله نشان می‌دهد که کوروش در همان سال‌ها مسیرهای آبرسانی کشاورزان را ترمیم کرده و آبراهه‌های زیادی را از دجله تا زمین‌های زیر کشت حفر نموده است.[۶۷۷] هم‌چنین پلینیِ مهتر[۶۷۸] از آبراهه‌ای به نام نارِمَلکان (نهر ملک، رودِ شاهی) یاد می‌کند که توسط کوروش کنده شده بود و

677. Cameron, 1974.
678. Pliny the Elder

دجله و فرات را در نزدیکی محل آینده‌ی شهر سلوکیه به هم متصل می‌کرد. پلینی معتقد است که این نهر را اوگبارو، شهربان بابل، در زمان کوروش کنده است.[۶۷۹]

دستاوردهای دولت هخامنشی برای رفاه عمومی در چشم مردم نقاط حاشیه‌ای شاهنشاهی به صورت اموری افسانه‌آمیز و غریب تبلور می‌یافت. مثلاً چنان که گفتیم، هرودوت، هم‌چون سایر یونانیانی که فعالیت‌های عمرانی شاهان هخامنشی را نوعی کار ایزدگونه یا دخالت در کار خدایان می‌دانستند، این برنامه‌ها را با تعابیری اسطوره‌ای درمی‌آمیخت. با این همه شاید مهم‌ترین بخش از فعالیت‌های آبادگرانه‌ی کوروش به قانون‌گذاری و سازماندهی حقوقی مربوط باشد، و نه پی‌ریزی رشد اقتصادی شهرها.

آنچه بقا و دوام دولت هخامنشی را ممکن ساخت و دستاوردهای کوروش را در تاریخ جهان تثبیت کرد، تنها ساماندهی اقتصادی این قلمرو بزرگ نبود، که تدوین زیربنای منطقی‌ای بود که سازماندهی دولتی چنین غول‌آسا را ممکن می‌ساخت. ابعاد و پیچیدگی دولتی که کوروش مدیریتش را بر عهده داشت، به کلی با هر آنچه پیش از آن تجربه شده بود، متفاوت بود. راه حل این مسأله، پیکربندی کشور نوظهور پارس در قالب سرزمین‌ها و استان‌هایی با نام و نشان و مرزبندی معلوم بود، و تأسیس مراکزی در شهرهای بزرگ که رونوشتی از دربار کوروش و نماینده‌ای برای اقتدار هخامنشیان باشند.

کوروش بی‌تردید مؤسس این استان‌های هخامنشی است: پارس، ماد، ایلام، ارمنستان، باختریش (بلخ)، سغدیانا (سغد)، هوارزمیه (خوارزم)، آریا (هرات)، گنداره (قندهار)، آراخوزیا (بلوچستان)، زرَنگه (سیستان)، بابل، وَرارود

679. Peliny The younger, NH VI 120.

(سوریه و فلسطین)، اسپردَه (لودیه)، فریگیه، کیلیکیه، کَت‌پتوکَه (کاپادوکیه)، و داسکولیون. بخشی از دره‌ی سند که در آن زمان «تته‌گوشَه» نامیده می‌شد و قسمت‌هایی از بالکان که یونیه (یونان) خوانده می‌شد نیز توسط کوروش فتح شدند. به این ترتیب، تقریباً تمام جهان نویسای آن زمان در قلمرو میانی ــ به جز مصر ــ توسط او تسخیر شده بود. این بدان معناست که قلمرو فتح‌شده توسط کوروش گستره‌ای را در بر می‌گرفت که امروز این کشورها در آن قرار دارند: ایران، افغانستان، پاکستان، ترکمنستان، تاجیکستان، ازبکستان، عراق، ترکیه، سوریه، اردن، فلسطین، لبنان، اسرائیل، عربستان، ارمنستان، گرجستان، آذربایجان و بخش‌هایی از قزاقستان، مقدونیه و یونان.

در این گستره‌ی عظیم، قوم‌ها و مردمی بسیار متنوع با آداب و رسوم و زبان‌ها و دین‌های گوناگون می‌زیستند. مهم‌ترین چالش پیشاروی کوروش آن بود که سازمانی حقوقی و قالبی یکنواخت برای هماهنگ کردن روابط میان این قوم‌ها بیابد. در غیابِ چنین چسبِ حقوقی و نظام دیوان‌سالارانه‌ی محکمی، سرزمین‌های تابع به کانون‌هایی برای مقاومت و استقلال‌طلبی تبدیل می‌شدند. چنان که در زمان سیطره‌ی آشوریان بر بخشی بسیار کوچک از این شاهنشاهی عظیم چنین اتفاقی رخ داد و آن‌ها را در نهایت از میان برد و چنین الگویی بعدها در امپراتوری روم و عثمانی و اتریش نیز تکرار شد.

در واقع، مهم‌ترین و شگفت‌ترین دستاورد کوروش، نه فتح قلمرویی چنین گسترده و بزرگ، که بنا نهادن نظم سیاسی نوینی بود که به هم پیوستن و تداوم دولتِ مستقر بر این قلمرو را تضمین کند. شاهان زیادی بوده‌اند که در مدت عمر یک انسان قلمروی بزرگی را با تاخت‌وتاز خود ویران کرده و دولت‌های مقتدری را نابود کرده باشند. اما هیچ کدام از آن‌ها نتوانستند این قلمرو را برای خاندان خویش نگه دارند و همه‌شان با اهرم ویرانی و کشتار و خشونت در انجام این کار موفق شدند. کوروش نخستین و برجسته‌ترین کسی بود که با ابزارهایی متفاوت

به این عرصه‌ی قدیمی گام نهاد و نتیجه‌ای متفاوت را نیز به دست آورد.

رمز پایداری غریب و معجزه‌آمیز شاهنشاهی هخامنشی و تداوم دو و نیم سده‌ای سیطره‌اش بر گستره‌ای چنین پهناور، آن بود که معمارانش توانسته بودند معمای چفت کردنِ قوم‌های درون قلمرو شاهنشاهی را به شیوه‌ای نبوغ‌آمیز حل کنند. این شیوه، بر ترکیب ماهرانه‌ی تمایز و هم‌سانی استوار بود و شاید نخستین نمونه‌ی مهندسی هویت اجتماعی در جامعه‌های انسانی باشد.

هخامنشیان، با تصریح عناصر هویت‌بخش به قوم‌های گوناگون و تأکید بر استقلال و هویت مستقل‌شان، نوعی یکپارچگی محلی را در قلمروهای زیر فرمان‌شان ایجاد کردند. قوم‌های گوناگون با لباس، زبان، شکل ظاهری و سلاح‌های مرسوم‌شان از هم متمایز می‌شدند و به این ترتیب نوعی تعلق محلی و منطقه‌ای در شهروندان شاهنشاهی پدید می‌آمد. از سوی دیگر، برخی از عناصر عمومی و فراگیر هویتی نیز به کل ساکنان پهنه‌ی شاهنشاهی پارس منسوب می‌شد. مجموعه‌ای از حقوق پایه ــ حق مالکیت، حق آزادی دینی و حق خودمختاری محلی ــ که به طرز عجیبی با حقوق احیاشده در عصر نوزایی شباهت دارد به همه‌ی شهروندان شاهنشاهی منسوب می‌شد و شبکه‌ای سه‌لایه‌ای، از قواعد حقوقی، نظم ارتشی و ارتباطات تجاری و اقتصادی، مناطقِ متفاوت شاهنشاهی را به هم مرتبط می‌کرد و هویتی هم‌سان را برای تمام قوم‌ها به ارمغان می‌آورد. به این ترتیب، قوم‌های تابع هخامنشیان به ایشان وفادار بودند چون در عین حفظ هویت محلی مستقل خویش، از امنیت و مزیت‌های عضویت در یک ساختار کلان اقتصادی و نظامی نیز برخوردار می‌شدند.

چنین به نظر می‌رسد که شالوده‌ی اداری و حقوقی حاکم بر شاهنشاهی هخامنشی را خودِ کوروش پی‌ریزی کرده باشد. او بی‌تردید از تجربیات ایلامی‌ها و مادها در این زمینه بهره‌مند بوده است. بر مبنای داده‌های اندکی که

از ایلامیان به جای مانده است، چنین می‌نماید که به ویژه ساختار فدراتیوی که او برای اداره‌ی قلمرویش ابداع کرد با نظام حاکم بر ایلام نزدیکی بسیار داشته باشد. ایلامیان، کشور خود را به قلمروهایی مستقل و نیمه‌خودمختار تقسیم می‌کردند که سه نفر ــ شاه، ولیعهد و حاکم شهر شوش ــ به طور هم‌زمان بر آن فرمان می‌راندند. این حکومتِ هم‌زمان شاه و ولیعهد در عصر هخامنشیان نیز تداوم یافت و تقسیم کشور به سرزمین‌های نیمه‌خودمختار نیز با همین الگو مورد اقتباس قرار گرفت.

نظام شاهنشاهی هخامنشی مبتنی بود بر تقسیم قلمرو پارس به استان‌ها و گماشتن یک شهربان (خشثرَه‌پاوَن، ساتراپ) بر حکومت هر استان. بسیاری از تاریخ‌نویسان این شیوه از سازماندهی را نوعی وام‌گیری از نظام آشوری دانسته‌اند که تیگلت پیلسر سوم برای نخستین بار به شکلی کامل از آن را طراحی کرد. با وجود این، نظم آشوری بر حکومت یک حاکمِ آشوری مبتنی بود که در عین حال فرمانده‌ی پادگان آشوری‌های مستقر در منطقه هم بود. در حالی که کسنوفون به صراحت می‌گوید که کوروش برای نخستین بار مسؤولیت نظامی و اداری را در استان-هایش تقسیم کرد و هر کدام را به کسی سپرد. احتمالاً فرمانده‌ی ارتش شاهنشاهی، که در استان مستقر بود، همیشه آریایی بوده و معمولاً از قبیله‌های پارس یا ماد انتخاب می‌شده است. اما رییس دیوانی استان می‌توانسته از مردم بومی باشد. این نکته، از پیشنهادِ کوروش به کرزوس که می‌تواند با ابراز تابعیت شهربان لودیه باقی بماند معلوم می‌شود، و این گزارش که شهربان‌های بومی دیگری هم از زمان او تا عصر داریوش بر استان‌های شاهنشاهی حکومت می‌کردند. در واقع، پارسی شدنِ شهربان‌ها روندی بود که پس از خیزش انقلابی داریوش بزرگ رواج یافت.

شاهنشاهی هخامنشی از واحدهایی جغرافیایی تشکیل می‌شد که در پارسی «اِپارشی» و در آرامی «مدِینَه»

خوانده می‌شدند. هر دوِ این کلمه‌ها را می‌توان به «شهر» ترجمه کرد. از همین‌جا معلوم می‌شود که خشت سازنده‌ی شاهنشاهی، مراکز جمعیتی ناشی از فعالیت کشاورزان بوده است. شهرهایی مانند راگا (ری) و اکباتان (همدان) نمونه‌هایی از اپارشی‌ها بوده‌اند. این شهرها، در قالب واحدهای جمعیتی بزرگ‌تری متحد می‌شدند و با سلسله‌مراتبی چندلایه‌ای به بزرگ‌ترین واحدهای سیاسی شاهنشاهی منتهی می‌شدند که «دَهیوم» یا «دَخیوم» نامیده می‌شد. واژه‌ی امروزینِ «دِه» بازمانده‌ی همین عبارت است. دهیوم برابر با استان‌های شاهنشاهی بود که مردمی با هویت و قومیت مستقل در آن می‌زیستند.

کوروش، گذشته از سازماندهی دیوان‌سالاری سرزمین‌های تابعش بر مبنای تأکید بر هویت‌های محلی، و اجرای برنامه‌های فراگیر برای رونق کشاورزی، به امن کردن راه‌ها هم همّت گمارد و جنبش راه‌سازی دوران هخامنشی در زمان او آغاز شد. نویسندگان زیادی به هواداری بازرگانان بابلی و سوری و لودیایی از پارسیان اشاره کرده‌اند، و این می‌تواند به موفقیت برنامه‌های ایشان در زمینه‌ی امنیت راه‌ها و توسعه‌ی تجارت تعبیر شود. از این رو، می‌توان فرض کرد که یکی از برنامه‌های اصلی کوروش برای تضمین وفاداری مردم تابعش، محوری اقتصادی داشته است. این طرح بر سازماندهی منابع طبیعی و توسعه‌ی تجارت برای افزایش ثروت عمومی و گردآوری بخشی از این ثروت برای تغذیه‌ی نظام دیوانی و انجام طرح‌های عمومی بزرگ استوار بود

هر دهیوم، از مردمی با فرهنگ، زبان و دین متفاوت تشکیل می‌شد که تا حدودی در امور داخلی خویش خودمختار بودند. با وجود این، مجموعه‌ای از قوانین عمومی حاکم بر شاهنشاهی بر تمام این سرزمین‌ها جاری بود که زمینه‌ای را برای پیوستن آن‌ها به هم و یکپارچگی شاهنشاهی فراهم می‌آورد. این قوانین، در زمان داریوش بزرگ بازآرایی و بازتعریف شدند و در قالب «داتَه» ــ داد، قانون ــ شهرت یافتند. واژه‌ای که هنوز هم در فارسی

کاربرد دارد و عباراتی مانند دادگاه، دادستان، دادگستری، دادگری و دادار بر مبنای آن ساخته شده‌اند. ما امروز در مورد «دادِ» عصر کوروش چیز زیادی نمی‌دانیم، اما بر مبنای آنچه از قوانین عصر داریوش به جا مانده است می‌توان فرض کرد که این قوانین عمومی جاری بر تمام دهیوم‌ها سه حوزه‌ی عمومی را در بر می‌گرفته‌اند.

بخش مهمی از این قوانین، خصلت اقتصادی داشته‌اند و برای یکسان کردن قیمت‌ها و تسهیل بازرگانی تدوین می‌شده‌اند. بخش دیگری از آنها، جنبه‌ی جزایی داشته و به رفع کشمکش‌های میان افراد اختصاص داشته است. رده‌ی سومی از قواعد را نیز می‌توان در این میان تشخیص داد که به قوانینی مدنی مربوط می‌شده‌اند. وضع قوانینی که مالکیت و آزادی‌های مدنی را تضمین کند مهم‌ترین رکن این رده‌ی اخیر بوده است. به این ترتیب، ترکیبی از خودمختاری و همبستگی بر دهیوم‌های شاهنشاهی حاکم بود. الگویی که از خودمختاری و آزادی دینی و فرهنگی در سطوح خرد و پیروی از قوانین فراگیر قضایی و تجاری در سطوح کلان ناشی شده بود.

یکی دیگر از دستاوردهای سیاسی کوروش در ارتباط با مردم زیر فرمانش، جنبه‌ای نظامی داشت. کوروش علاوه بر سازماندهی یک ارتش نخبه و بسیار نیرومند پارسی، که پس از ارتش آشوری‌ها نخستین ارتش حرفه‌ای جهان محسوب می‌شد، نیروهای نظامی استان‌ها را نیز سازماندهی کرد و کل شاهنشاهی را در برابر حمله‌ی قبیله‌های کوچ‌گرد امن ساخت. این کار، یعنی امن کردن مرزها، کاری بود که تمام پادشاهان گذشته ادعایش را داشتند و همگی دیر یا زود در برآورده ساختنش شکست می‌خوردند.

دولت، در جهان باستان عبارت بود از واحدی از جمعیت کشاورز ــ که توانایی بسیج نیروی نظامی و تولید ثروت اضافی برای تغذیه‌ی ساختاری دیوانی و نظامی را داشته باشد. این دولت‌ها همواره در زمینه‌ای از قبیله‌های کوچ‌گرد غارتگر و مردم نیمه‌کشاورزِ همسایه می‌زیستند که گاه و بیگاه به مرزهای‌شان هجوم می‌بردند و افراد و

اموال‌شان را غارت می‌کردند. این کشمکش میان قوم‌های کوچ‌گرد و شهرنشین نتیجه‌ی طبیعی سبک زندگی متفاوت این دو بود. مردم کشاورز، به روش‌های امن و تضمین‌شده‌ای برای تولید غذا دست یافته بودند و به همین دلیل یکجانشین و غیرجنگجو محسوب می‌شدند. این سبک زندگی، هم‌زمان با آسیب‌پذیر کردنِ جمعیتِ کشاورزی که به رعیت تبدیل شده بودند، انباشتی از ثروت را در شهرها و روستاها ایجاد می‌کرد.

در مقابل، قوم‌های کوچ‌گرد متحرک و وابسته به مراتع و دام‌های‌شان بودند. این قبیله‌ها در وضعیتی شکننده به سر می‌بردند و ممکن بود با تغییر عوامل بوم‌شناختی و جمعیتی متنوعی، مراتع یا دام‌های‌شان را از دست بدهند. در این شرایط، انباشت ثروت در سرزمین‌های کشاورزِ همسایه برای‌شان نعمتی محسوب می‌شد. آنان، که به زندگی متحرک و جنگاورانه خو کرده بودند، به تاخت‌وتاز و غارت در قلمرو کشاورزان می‌پرداختند.

از این رو، مردم کشاورزی که در روستاها و شهرها می‌زیستند و بنابراین متمدن محسوب می‌شدند همواره با تهدید حمله‌های این قوم‌ها رویارو بودند. تاریخ جهان باستان، به تعبیری، سرگذشت کشمکش این جامعه‌های کشاورز و آن قبیله‌های کوچ‌گرد است. مردم متمدن جامعه‌های باستانی، خود را در قلمرو جغرافیایی آشنا و باروری بازنمایی می‌کردند که امنیتش توسط خدایان، شاه و ارتش وی تضمین می‌شد. به همین دلیل هم نخستین صورت‌بندی‌های مفهوم بهشت، که در آیین زرتشتی انجام گرفت، در واقع شکلی استعلایی از همین جامعه‌های کشاورزِ امن را تصویر می‌کرد. آیین زرتشتی، چنان که از اشاره‌های صریح خودِ زرتشت برمی‌آید، دینی منحصراً کشاورزانه، شهری و متمدّنانه بود. مخاطب زرتشت و حامیانش شهرنشینان و دولت‌ها و کشاورزان بودند و دشمنانش، که به دین باستانی آریاییان وفادار مانده بودند ــ و در تاریخ اسطوره‌ای ما به صورت تورانیان تجسم یافته‌اند ــ قبیله‌های سکای کوچ‌گرد و متحرک محسوب می‌شدند.

زرتشت نخستین کسی است که مفهومی از بهشت را در چارچوبی دینی معرفی کرد. بهشت ــ که خود در زبان فارسی «بهترین جا» معنا می‌دهد ــ در فارسی قدیم پردیس نامیده می‌شود. در تمام تمدن‌های قلمرو میانی، بازتاب این واژه را می‌توان در کلیدواژه‌های دینی قوم‌های گوناگون بازیافت که فردوسِ عربی و Paradise زبان‌های اروپایی نمونه‌هایی از آن است.

پردیس، در واقع، نمادی آسمانی از این جامعه‌ی کشاورزِ امن بوده است. واژه‌ی پردیس در شکل باستانی‌اش «پَئیری ـ دَئِزَه» خوانده می‌شده است. این کلمه از دو بخش تشکیل یافته: «پئیری»، که واژگانی مانند پیرامون، پیراستن و پیرایه از آن مشتق شده‌اند، یعنی گرداگرد. و «دئزه»، که با «دیه» در سانسکریت هم‌ریشه است، یعنی روی هم چیدن. بنابراین پردیس از نظر ریشه‌ی لغوی به معنای جایی است که گرداگردش حصار کشیده باشند و این نمونه‌ای است از همان شهرهای کشاورزانه‌ی اولیه؛ یعنی، قلمرویی برخوردار از نظم و امنیت که توسط دیوار یا مرزی عبورناپذیر از جهان تهدیدکننده و آشوبناکِ پیرامونش جدا شده است.

به این ترتیب، دلیل تقابل دو مفهوم بنیادینِ نظم و آشوب، و علت ترجیح دایمی نظم بر آشوب را می‌توان در این زمینه‌ی تاریخی تبارشناسی کرد. مردوک بابلی، خدای نظم، به این دلیل بزرگ پنداشته می‌شد که بر دیو آشوب ــ تیامت ــ غلبه کرده بود و سلطنتی پایدار و نظمی همراه با آرامش را بر آسمان‌ها حاکم ساخته بود. قانون‌گذارانی مانند حمواربی و اورنَمو، هنگام تدوین قوانین خویش و منظم ساختن کشورشان، به خدایانی نظم‌آفرین مانند مردوک پناه می‌بردند و خود را نماینده‌ی ایشان می‌دانستند، چرا که خود را مأمور تکرار همین الگو در زمین می‌دانستند و می‌بایست اعتبار خود را با دفاع از مردم‌شان در برابر قبیله‌های مهاجم حفظ کنند. کوروش، این کار را با مهارت و توانمندی زیادی انجام داد و نظم و امنیتی را برای مردم تابعش به ارمغان آورد که ضامن خوبی

برای وفاداری‌شان بود.

نظم نوینی که کوروش در قلمرو غول‌آسایش برقرار ساخت، زمینه‌ساز ظهور سوژه‌هایی نو بود. مردمانی که به عنوان شهروند دولت کوروش زاده می‌شدند، در جهانی بسیار پیچیده‌تر و قانون‌مندتر از دنیای پیشاکوروشی می‌زیستند و این بدان معنا بود که «من»های تازه‌ای در این بافت نوپای جامعه‌شناختی تحول یافتند. این دگردیسی در پیکربندیِ «من» همان بود که یک نسل بعد در دوران داریوش بزرگ صورت‌بندی دقیقی پیدا کرد و به «منِ پارسی» تبدیل شد.

طبیعی است که این شکلِ نوظهورِ انسانِ هخامنشی، در مراکز انباشت قدرت و ثروت تحول یابد و در گرانیگاه‌هایی جایگیر شود که از بیشترین پیچیدگی برخوردارند. به همین دلیل هم صریح‌ترین صورت‌بندی این موضوع را در منابع ایرانی و غیرایرانی درباره‌ی ارتشیان، دیوان‌سالاران و دین‌مردانِ دوران هخامنشی می‌بینیم و این نقاطی کارکردی است که قدرت و معنا بیشترین تراکم را دارد و نسبت به دگرگونی در ساختار «من» بیشترین حساسیست را نشان می‌دهد. روندی که پیدایش این من‌های نو را رقم زد، در دوران کوروش ـــ و احتمالاً کمی پیش از دوران او ـــ آغاز شد و احتمالاً در گام نخست پیروان وفادار به او و رهبران نظامی و دینیِ هوادار وی را شامل می‌شد.

ظهور این منِ نو، در منابع غیرایرانی نیز بازتاب یافته است. درباره‌ی پیکربندی و عناصر این «منِ پارسی» و ساز و کارهای شکل‌گیری آن در کتاب *داریوش دادگر* شرحی مفصل آمده و بنابراین در این‌جا تنها به یکی از منابع که پیوند این جریان با کوروش را نشان می‌دهد، اشاره می‌کنم. این منبع، *کوروش‌نامه‌ی* کسنوفون است. تصویری که کسنوفون از تربیت ایرانی به دست می‌دهد، از زاویه‌ی دید یک یونانیِ هوادار اسپارت روایت شده،

اما نقاط تمایز و نکات نوی فراوانی دارد که می‌توان آن را گزارشی درست از نظام آموزشی پارسیان دانست. چکیده‌ی سخن کسنوفون آن است که آموزش ایرانیان سه رکن اصلی داشته است: احترام به مهتران و رعایت ادب نزد بزرگترها، پرورش تن و یادگیری هنرهای رزمی، به خصوص تیراندازی و نیزه‌بازی، و رعایت قوانین اخلاقی.[۶۸۰]

احترام به بزرگترها به شکلی که کسنوفون روایت کرده، احتمالاً داستانی برساخته است که برای مشروعیت بخشیدن به نظام سیاسی اسپارت جعل شده است. با وجود این، قاعدتاً شکلی از سلسله‌مراتب سنی در میان ایرانیان نیز وجود داشته است که پاره‌ای از سخن کسنوفون در توصیفش را درست می‌نماید. مثلاً سن بلوغ پسران را شانزده یا هفده سال می‌داند که به خصوص اگر قمری بودنِ سال‌شمار یونانیان در آن دوران را در نظر بگیریم، کمابیش با پانزده سالگی که سن تکلیف در سنت زرتشتی است همسان می‌نماید.

او تأکید فراوان دارد که تعلیم هر گروه سنی بر عهده‌ی گروه سنی بالاتر بوده است. کسنوفون مکانی خاص برای این آموزش قایل شده است و شرح داده که در میان پارس‌ها مراکز حکومتی در میدان یا فضایی عمومی (αγορα) به نام «اِلوتِرا» (ἐλευθέρα) قرار گرفته است.[۶۸۱] این کلمه از اِلوتِروس به معنای آزاد و آزاده مشتق شده و می‌توان آن را به «جای آزادی» ترجمه کرد. کسنوفون نوشته که «آرخِئیا» (ἀρχεῖα)، که در ترجمه‌های پارسی به «مقر حکومتی» برگردانده شده،[۶۸۲] در این میدانِ آزادی قرار داشته و جوانان می‌بایست تمام وقت خود

680. Xenophon, Cyropaedia, 1.2.
681. Xenophon, Cyropaedia, 1.2.3.

۶۸۲. گزنفون، ۱۳۸۸: ۷.

را در آن‌جا بگذرانند.[۶۸۳] او هم‌چنین شرح داده که این جوانان در زمان اقامت در این مکان نیزه‌وری و کمانگیری می‌آموخته‌اند و توسط مهتران آموزش می‌دیده‌اند. بعد هم شرحی پرشور از مراسم شکار رفتن ایرانیان را به دست داده و گفته که شکار نوعی ورزش بوده و تمرینی برای جنگ قلمداد می‌شده است.[۶۸۴] کسنوفون نوشته که، تنها، فرزندان خانواده‌های به نسبت مرفه ممکن بوده که نیازی به نیروی کارِ فرزندشان نداشته‌اند. کودکانی که به این ترتیب به مراکز حکومتی سپرده می‌شدند، در نهایت، به جرگه‌ی مردان جنگاور وارد می‌شدند و می‌توانستند به موقعیت‌های فرازپایه‌ی اجتماعی و افتخارات عمومی دست یابند.

توصیف کسنوفون از این آداب تربیت، کمابیش همان است که ویدنگرن با نام نظام آتالیک بدان اشاره کرده است.[۶۸۵] این، در واقع، الگویی است که طی آن بخشی از جمعیت کودکان و نوجوانان به مراکز حکومتی فرستاده می‌شوند تا آموزش نظامی و دینی دریافت کنند و بتوانند در دیوان‌سالاری یا ارتش پارسیان عضویت یابند. کودکانی که به این ترتیب از خانواده‌ی خود جدا می‌شوند و به دربار سپرده می‌شوند، مقیمِ مراکز حکومتی می‌شوند، که در این حالت هم‌چون خانوارِ بسیار گسترده‌شده‌ی شاهنشاه عمل می‌کند. به این ترتیب، این فرزندان کمابیش به خانه‌شاگردی یا فرزندخواندگیِ نمادینِ خانواده‌ای نمادین و سیاسی درمی‌آیند، که شکلی تعمیم‌یافته از خانواده‌ی شاه است. کلمه‌ی بندک که در کتیبه‌ی بیستون برای اشاره به ارتشیان مورد استفاده قرار گرفته و در اصل وابسته به یک خاندان یا «بند شده و پیوندخورده به یک خانوار» معنی می‌دهد، رواج و تثبیت این سنت در

683. Xenophon, Cyropaedia, 1.2.4.
684. Xenophon, Cyropaedia, 1.2.10-14.

۶۸۵. ویدنگرن، ۱۳۷۸.

دوران داریوش را نشان می‌دهد. داریوش در بیستون می‌گوید که گوماتا بردیا اموال ارتشیان را گرفت و داریوش در نهایت به یاری سپاهیان جنگاور (کاره و بندک) هواداران او را از بین برد و نظم قدیمی را مستقر ساخت. بنابراین، چارچوبی که کسنوفون بدان اشاره کرده به واقع پیش از عصر داریوش وجود داشته و رواجی بسیار گسترده هم داشته است.

ویدنگرن در کتاب خواندنی‌اش، *فئودالیسم در ایران باستان*، نشان داده که سنت آتالیک در دوران پیشاکوروشی ریشه داشته و دست‌کم شاهان آشور نیروی انسانی لازم برای ارتش بزرگ خود را بر اساس آن تأمین می‌کرده‌اند. می‌توان حدس زد که سایر دولت‌های آن دوران نیز الگویی مشابه را به کار می‌گرفته‌اند. این بدان معناست که شاهان پیش از کوروش نیز این نکته را دریافته بودند که وفادارترین سربازان، کسانی هستند که شاه را همچون پدر و خویشاوند خویش در نظر بگیرند و برای مدیریت این وفاداری، بهترین راه آن بوده که پسربچه‌ها از دوران نوباوگی توسط دربار پرورده شوند و همزمان با آموزش هنرهای رزمی، انضباط نظامی و سرسپردگی به ساختارهای سیاسی را نیز بیاموزند. بستر اجتماعیِ این کار، نهادِ خانواده بوده که در شکل سنتی‌اش چند تن از خانه‌شاگردان و خدمتکاران یا اعضای ناهمخون را در کنار فرزندان رسمی پدرِ خانوار نیز شامل می‌شده است. دولت‌های باستانی دربار را به نوعی خانواده‌ی گسترده‌ی نمادین بدل ساختند و پسرانِ طبقه‌ی نخبه‌ی جنگاور را همچون فرزندخوانده نزد خود پروردند. ورود به این نظام آموزشی راهی بود برای پیوستن به جرگه‌ی جنگاوران و دیوان‌سالاران، و از این رو خاندان‌هایی که موقعیتی ممتاز داشتند کودکان خود را نزد شاه می‌فرستادند تا در این سلسله‌مراتب جایگاهی برای خود پیدا کند. چنین می‌نماید که دست‌کم از دوران اشکانی به بعد، و احتمالاً از همان دوران‌های کهن نیز، مسیری برعکس نیز وجود داشته باشد و شاهان نیز فرزندان خویش را گاه برای مدتی

به سرکرده‌های قبیله‌ای و اشراف کوچگرد می‌سپرده‌اند تا هنرهای رزمی رایج در میان ایشان و به خصوص زندگی کوچگردانه و سوارکارانه را بیاموزند. ردپای این رسم در اساطیر ما به صورت پرورده شدنِ سیاوش نزد رستم باقی مانده است، و نسخه‌ی تاریخی‌اش را هم در ماجرای پرورده شدنِ بهرام گور در خرانق و نزد ملوک لخمی می‌بینیم.

از این‌ها بر می‌آید که کوروش سنتی آتالیک را پشت سر خود داشته و به احتمال زیاد بر مبنای آن ارتش عظیم خود را سازمان می‌داده است. این گزارش کسنوفون که ایرانیان کوروش را پدر می‌خوانند، نشانگر آن است که او به نوآوری‌هایی در این زمینه دست زده و توانسته مهر و محبتی عمیق‌تر را میان این فرزندخواندگان و خودش پدید آورد. کسنوفون می‌نویسد:

οὕτως ἐγιγνώσκομεν περὶ αὐτῶν, ὡς ἀνθρώπῳ πεφυκότι πάντων τῶν ἄλλων ῥᾷον εἴη ζῴων ἢ ἀνθρώπων ἄρχειν. ἐπειδὴ δὲ ἐνενοήσαμεν ὅτι Κῦρος ἐγένετο Πέρσης, ὃς παμπόλλους μὲν ἀνθρώπους ἐκτήσατο πειθομένους αὑτῷ, παμπόλλας δὲ πόλεις, πάμπολλα δὲ ἔθνη, ἐκ τούτου δὴ ἠναγκαζόμεθα μετανοεῖν μὴ οὔτε τῶν ἀδυνάτων οὔτε τῶν χαλεπῶν ἔργων ᾖ τὸ ἀνθρώπων ἄρχειν, ἤν τις ἐπισταμένως τοῦτο πράττῃ. Κύρῳ γοῦν ἴσμεν ἐθελήσαντας πείθεσθαι τοὺς μὲν ἀπέχοντας παμπόλλων ἡμερῶν ὁδόν, τοὺς δὲ καὶ μηνῶν, τοὺς δὲ οὐδ᾽ ἑωρακότας πώποτ᾽ αὐτόν, τοὺς δὲ καὶ εὖ εἰδότας ὅτι οὐδ᾽ ἂν ἴδοιεν, καὶ ὅμως ἤθελον αὐτῷ ὑπακούειν.

«... نتیجه‌ی این تفکرات آن شد که برای انسان آسان‌تر است که بر جانوران حکومت کند تا بر آدمیان. ولی پس از آن کوروش بنیانگذار پارسیان را در نظر آوردم که چگونه انبوهی از مردمان را به پیروی از خویش برانگیخت و شهرهای پرشمار و اقوامی فراوان فرمان او را گردن نهادند. پس ناگزیریم تجدید نظر کنیم و دریابیم

که حکومت بر مردمان، اگر با روشی زیرکانه و هوشمندانه بدان روی آوریم، نه کاری ناممکن است و نه حتا دشوار. در هر صورت، می‌دانیم که مردم با میل و رغبت از کوروش فرمانبری می‌کردند. هرچند برخی‌شان به قدر روزها سفر از او فاصله داشتند و برخی دیگر به قدر ماه‌ها، [همانند کسانی که] هرگز او را ندیده بودند و کسانی دیگر که خوب می‌دانستند هرگز او را نخواهند دید. با وجود این، همه عزم خود را جزم کرده بودند که فرمانبردارِ وی باشند»[686].

این نظام انضباطی نو، «من»هایی را در دل خود پرورد که به یک سیستم فکری و یک نظم سیاسی وفادار بودند، نه شاهی تجسدیافته در پیکری مشخص، که مدام در دسترس و مقابل چشم‌شان باشد. این تحول، چرخشی چشمگیر و مهم در تاریخ قدرت سیاسی را نشان می‌دهد. قدرت و آن نظام معنایی‌ای که وفاداری «من» به دیگری (شاه) را تضمین می‌کرد، در این جا به قدری انتزاعی شد و در سازوکارهای اجتماعی رمزگذاری گشت که از «حضور» فیزیکیِ دیگری مستقل شد و در نهادهایی مانند شهربانی (کاخ ساتراپ) یا پادگان سربازان پارسی تبلور یافت.

پیروزمندیِ پایدار و خدشه‌ناپذیر سربازان پارسی در دو قرنِ بعد را باید نتیجه‌ی همین انضباط دانست. سازوکارهای این بازتعریفِ «من»، بی‌شک نمودهای بیرونی نمایانی هم داشته است. تأکید منابع یونانی بر زیبایی چهره و بدن پارسیان و زورمندی و اخلاقِ ویژه‌شان، بازتابی از این ماجرا بوده است. ایشان در واقع «من»هایی کهن و قبیله‌ای بوده‌اند که با من‌هایی نو و دولت‌مدار روبه‌رو می‌شده‌اند و آنچه ثبت کرده‌اند به نقاط تمایزی

686. Xenophon, Cyropaedia, 1.1.3.

مربوط می‌شود که از تفاوت سطح پیچیدگی این دو برخاسته است. کسنوفون می‌نویسد:

καὶ νῦν δὲ ἔτι ἐμμένει μαρτύρια καὶ τῆς μετρίας διαίτης αὐτῶν καὶ τοῦ ἐκπονεῖσθαι τὴν δίαιταν. αἰσχρὸν μὲν γὰρ ἔτι καὶ νῦν ἐστι Πέρσαις καὶ τὸ πτύειν καὶ τὸ ἀπομύττεσθαι καὶ τὸ φύσης μεστοὺς φαίνεσθαι, αἰσχρὸν δέ ἐστι καὶ τὸ ἰόντα ποι φανερὸν γενέσθαι ἢ τοῦ οὐρῆσαι ἕνεκα ἢ καὶ ἄλλου τινὸς τοιούτου. ταῦτα δὲ οὐκ ἂν ἐδύναντο ποιεῖν, εἰ μὴ καὶ διαίτῃ μετρίᾳ ἐχρῶντο καὶ τὸ ὑγρὸν ἐκπονοῦντες ἀνήλισκον, ὥστε ἄλλῃ πῃ ἀποχωρεῖν. ταῦτα μὲν δὴ κατὰ πάντων Περσῶν ἔχομεν λέγειν: οὗ δ᾽ ἕνεκα ὁ λόγος ὡρμήθη, νῦν λέξομεν τὰς Κύρου πράξεις ἀρξάμενοι ἀπὸ παιδός.

«و هنوز تا به امروز آثار این روش میانه‌روانه و تمرین‌های بسیار و توجه در خورد و خوراک در ایشان (پارسیان) نمایان است. چون حتا امروز هم برای یک پارسی عیب بزرگی محسوب می‌شود که بر زمین آب دهان بیندازد یا دست در بینی‌اش کند یا باد معده از خود رها کند. هم‌چنین این هم عیب محسوب می‌شود که وقتی برای ادرار یا کاری مشابه به گوشه‌ای رفته، دیده شود. بدیهی است که اگر سبک زندگیِ سنجیده و میانه‌روانه‌شان را رعایت نمی‌کردند و این رطوبت [بدن‌شان] را با کارِ سخت از خود دفع نمی‌کردند، آن از راهی دیگر خارج می‌شد»[۶۸۷].

این سبک زندگی سنجیده و میانه‌روانه (διαίτῃ μετρίᾳ ἐχρῶντο) روشی از زیستن است که با ورزش

687. Xenophon, Cyropaedia, 1.2.16.

و تنظیم خوراک و رعایت اخلاق منسوب به پارسیان همراه است. در این عبارت، μετρίᾳ از ریشه‌ی هند و اروپایی «مِتر» گرفته شده که سنجیدن و اندازه گرفتن معنی می‌دهد و نامش بر واحد درازا در دوران ما باقی مانده است.

ظهور این اخلاق نو و نظام‌های انضباطی نوپای وابسته بدان، به معنای زایش و صورت‌بندی هویت اجتماعی نوینی بود که به تدریج دگردیسی یافت و هسته‌ی مرکزی خودانگاره‌ی جمعی ایرانیان را برساخت. هویت در جهان پیشاکوروشی کاملاً بر اساس قومیت تعریف می‌شد و دولت‌هایی هم که مانند آشوری‌ها و بابلی‌ها و هیتی‌ها چند قوم متفاوت را در خود جای می‌دادند، همواره نام خود را از قوم غالب می‌گرفتند و بر مبنای هویت قومی ایشان صورت‌بندی می‌شدند. این تعریف از هویت اجتماعی بر مبنای روابط خویشاوندی و پیوندهای خونی سازمان می‌یافت و اتصال چندانی به بستر جغرافیایی‌اش نداشت. یعنی مردمان بر اساس خاندان و تیره و طایفه‌ای که در آن زاده می‌شدند هویت می‌یافتند، و نه شهر و سرزمینی که در آن به دنیا می‌آمدند. این تعریف قبیله‌ای و کهن از هویت هم‌چنان تا دیرزمانی باقی بود و در روزگار ما نیز در اشکال گوناگون تداوم یافته و حتا در قالب شعارهای قوم‌گرایانه به شکلی مدرن و مصنوعی با انگیزه‌های سیاسی بازتولید شده است.

کوروش با تأسیس دولت هخامنشی چرخشی مهم در این قاعده‌ی دیرینه ایجاد کرد. او با تعریفِ یک واحد سیاسی غول‌آسا و وضع قواعدی که صلح و همزیستی اقوام گوناگون را به شکلی پایدار تضمین کند، لایه‌ی تازه و فراگیری از هویت را به آن شالوده‌ی قومی پیشین افزود و آن مفهوم ملیت بود. این مفهوم، به شکل آگاهانه و دقیق تا پایان عصر کمبوجیه صورت‌بندی شد و داریوش بزرگ وقتی به قدرت رسید، یک دستگاه نظری منسجم و کارآمد را در اختیار داشت و بر مبنای آن سرزمین‌های تابع در کتیبه‌ی بیستون را برشمرد و هویت‌های مردمانِ

وابسته بدان را در قالبی جغرافیایی و سرزمینی صورت‌بندی کرد. نکته‌ای که باید مورد توجه قرار گیرد آن است که داریوش کتیبه‌ی بیستون را در ابتدای دوران سلطنتش نویساند و بنابراین دستگاه نظری حاکم بر آن را از شاهان پیش از خود وام‌گیری کرده بود. نوآوری‌های اصلی بیستون که نشانگر گسست از تعریف کهن هویت قومی است، آن است که مردمان بر اساس سرزمین‌ها و قلمروهای جغرافیایی رده‌بندی شده‌اند و همان نام‌های قدیمی‌ای که برای اقوام و قبایل خویشاوند به کار گرفته می‌شد، این بار در مفهومی سرزمینی و در معنی زیستگاه و موطن به کار گرفته شده است. چارچوب نظری‌ای که این چرخش را ممکن ساخته و هویت‌هایی سرزمینی را به ساکنان استان‌های شاهنشاهی نسبت می‌داد، قاعدتاً در دوران کمبوجیه و کوروش تدوین شده و تثبیت شده است. در کتاب *داریوش دادگر* نشان داده‌ام که سیاست هخامنشیان در سراسر دو قرن زمامداری‌شان، به رسمیت شمردن تفاوت‌های قومی، و در عین حال صورت‌بندی و رمزگذاری آن در قالبی جغرافیایی بوده است. هخامنشیان زبان، دین، تفاوت‌های نژادی، جامه و پوشاک، سلاح و رسوم عرفیِ اقوام را به رسمیت می‌شمردند، اما آن را در چارچوب استان‌های بیست و سه گانه‌ی بیستون یا سی‌گانه‌ی شاهان بعدی صورت‌بندی می‌کردند و این همه را با دقت در انگاره‌های پرداخته‌شده از اقوام متفاوت رمزگذاری می‌کردند. دولت هخامنشی یک ماشین عظیم هویت‌ساز بود که تفاوت‌های قومی را به رسمیت می‌شناخت و محترم می‌شمرد، اما این کار را با ثبت و پردازشِ نمادها و رمزگانی خاص به انجام می‌رساند. از نگاره‌های تخت‌جمشید برمی‌آید که به ویژه شکل ظاهری، کلاه، لباس و سلاح هر قوم برای دیوان‌سالاران مهم بوده است. به همین ترتیب، معلوم است که مهارت‌های خاص اقوام برای تولید اقتصادی نیز اهمیت داشته و هم‌چون نمادی برای هویت‌شان عمل می‌کرده است. این را هم از هدایای آورده‌شده توسط اقوام در تخت‌جمشید می‌توان دریافت، و هم از کتیبه‌ی داریوش برای ساخت کاخ آپادانا

که در آن اقوام گوناگون نقش‌های خاص و متمایزی را برای ساخت یک بنا بر عهده می‌گیرند.

دستگاه نمادینی که مرزبندی میان اقوام را به این ترتیب روشن می‌ساخت، در ضمن بر اساس شباهت نیز کار می‌کرد. یعنی دیوان‌سالاری هخامنشی ناگزیر بود در این قالب جدید نظری، خوشه‌هایی از اقوام و تیره‌های متفاوت را که در سرزمینی خاص زندگی می‌کردند، به قومیتی یگانه منسوب کند. شواهد نشان می‌دهد در جاهایی که این تنوع از حدی بیشتر بوده و هویتِ قومی کلانی وجود نداشته که بخواهد به کلیت یک استان منسوب شود، دیوان‌سالاران هخامنشی خود یکی از اقوام مهم‌تر و نیرومندتر را برمی‌گرفته‌اند و نام و نشان و رمزگان‌شان را به کل مردم آن استان تعمیم می‌داده‌اند. در مقابلِ استان‌هایی مانند آشور و بابل و ایلام و زرنگ (سیستان) و بلخ که انگار از دیرباز هویت‌های منسجم و جاافتاده‌ای داشته‌اند، استان‌هایی را هم داریم که برای نخستین بار با نامی نوظهور خوانده می‌شوند. مثلاً ایونی‌ها، عرب‌ها و ارمنی‌ها تا پیش از آن به صورت هویتی چنین منسجم و فراگیر وجود نداشته‌اند. ایونی‌ها تا پیش از عصر هخامنشی شاخه‌ای از قبایل یونانی‌زبان بودند که در کنار دُری‌ها و آیولی‌ها و دیگران قرار می‌گرفتند. عرب‌ها هم قبیله‌ای به نسبت بی‌اهمیت و ناشناخته بوده‌اند که اصولاً درباره‌ی وجود نام‌شان در اسنادِ پیشاهخامنشی جای چون و چرا وجود دارد. روشن است که دستگاه سیاسی هخامنشی برای مدیریت سرزمین‌های تابع، نه تنها هویت‌های قومی ساکنان‌شان را به رسمیت می‌شناخته، که هویت‌هایی جمعی و کلان را در همین راستا ابداع می‌کرده است. یعنی همه‌ی مردمی که به قبایل و تیره‌های گوناگون سامی تعلق داشتند و در استان اَرَبایَه می‌زیستند، عرب نامیده می‌شدند. یا همه‌ی تیره‌های یونانی‌زبان، با وجود تفاوت‌هایی که میان خود داشتند، ایونی خوانده می‌شدند، هرچند ممکن بود باز بر اساس پراکنش جغرافیایی یا ریزه‌کاری‌های فرهنگی‌شان در استان‌های گوناگونی مانند «ایونی‌های این‌سوی دریا» یا «ایونی‌های پتاسوس بر سر» گنجانده

شوند. در مورد برخی از استان‌ها چنین می‌نماید که به سادگی اسمی جغرافیایی بر مجموعه‌ای از قبایل منسوب شده باشد. چنان‌که استان هند نام خود را از رود سند گرفته است و تا پیش از آن مردمی را به نام هندی در تاریخ نمی‌شناخته‌ایم.

ابداع هویتِ مکان‌مدار، و افزودن خاک به خون، باعث شد تا قالبی پیچیده‌تر از معنی هویت پدید آید و در این زمینه بود که برای نخستین بار مفهوم ملیت زاده شد. مفهوم ملیت، بدان معنا که اقوامِ گوناگونی که در یک سرزمین زندگی می‌کنند هویتِ جمعی مشترکی را به خود منسوب کنند، نه تنها در دوران هخامنشی به دقت صورت‌بندی شد و کارکردی دیوان‌سالارانه یافت، که ماهیتی سلسله‌مراتبی هم پیدا کرد. یعنی مثلاً همه‌ی قبایل آرامی و کلدانی و بابلی که در جنوب میان‌رودان می‌زیستند، بابلی خوانده می‌شدند، و در ضمن همه‌ی ایشان شهروند شاهنشاهی پارسی هم بودند. به این ترتیب، دو لایه از هویت مشترک سرزمین‌مدار پدید آمد که یکی بر استان‌ها و دیگری بر کلیت کشور پارس متکی بود. پایداری هویت‌های منسوب به این دو لایه، مستلزم تأکید بر شباهت‌ها و برتری دادنِ آنها بر تفاوت‌ها بود. کلید اقتدار هخامنشیان آن بود که در ضمنِ محترم شمردن و پردازش تفاوت‌های قومی، شباهت‌هایی را هم میان مردمان کشف یا ابداع کردند. در سطح استانی، این زیستگاه مشترک و اقلیمِ همسان بود که وجه اشتراک قبایل گوناگون را رقم می‌زد، و در سطح کلان، انسان بودن‌شان بود که ایشان را در مقام شهروند دولت پارسی معتبر می‌ساخت.

هخامنشیان، با وجود تأکید بر شباهت‌ها، رمزگانِ مشترک در میان اقوام را به شکلی سرکوبگرانه به ایشان تحمیل نکردند. چنین می‌نماید که دیوان‌سالاران پارسی بر این مبنا سازماندهی سیاسی و اقتصادی و اجتماعی شاهنشاهی را به انجام می‌رسانده‌اند و در اسناد رسمی آن را منعکس می‌کرده‌اند، اما اقوام و مردمان را آزاد گذاشته

بودند تا به شیوه و سبک مطلوب خود زندگی کنند. به این ترتیب، می‌بینیم که همان هویتِ قبیله‌ای خون‌مدار هم‌چنان در دل نظم نوینِ هخامنشی به بقای خود ادامه می‌دهد و توسط دستگاه دولتی هم به رسمیت شناخته می‌شود. چنان که مثلاً اعضای پادگان هخامنشی در شهر الفانتین در جنوب مصر، بعد از دو قرن استقرار در آن‌جا، هم‌چنان خود را یهودی یا آرامی یا مصری می‌دانستند. یا تبعیدیان که از میلتوس و ارتریا به میان‌رودان کوچانده شده و در آن‌جا سکنای‌شان داده بودند، دو قرن بعد از این ماجرا هم‌چنان خود را ایونی می‌دانستند و نه بابلی. درباره‌ی پایونیایی‌ها[۶۸۸] که به فریگیه کوچانده شدند هم قضیه چنین است و ایشان بعد از دویست سال هنوز هویت فریگی پیدا نکرده، یا دست‌کم هویت قبلی خود را از یاد نبرده بودند. کاریایی‌های مستقرشده در کرانه‌ی دجله نیز بعدها خود را کاریایی می‌دانستند.[۶۸۹] نوادگان دماراتوس شاه اسپارت که در ٤٩١ پ.م. به پارسیان پناهنده شد و آب و ملکی در آناتولی پیدا کرد، بعد از دو قرن اقامت در این سرزمین هم‌چنان خود را لاکدمونی (اسپارتی) می‌دانستند و نه لودیایی یا فریگی.[۶۹۰] این ادامه‌ی قاعده‌ای قدیمی بود که اهمیتِ بیشتر خون بر خاک و روابط خویشاوندی بر زیستگاه را نشان می‌دهد و مثلاً باعث شده بود یهودیان بابلی هم بعد از چند نسل زیستن در تبعید هم‌چنان یهودی باشند و نه بابلی.

دولت‌های پیشاکوروشی تمایز میان اقوام را به رسمیت می‌شمردند، اما این منطق تفاوت را برای رمزگذاری قدرت سیاسی به کار می‌گرفتند. یعنی یهودیان بابلی هم‌چنان تبار یهودی خود را حفظ کرده بودند، چون بر

688. Paeonian

۶۸۹. هرودوت، کتاب پنجم، بندهای ۹۸ و ٤۱؛ دیودور، ۱۷، ۱۱۹؛ استرابو، ۱۵، ۷٤۷.

690. Dittenberger, 1915: No. 381.

تفاوت‌شان با اربابان بابلی‌شان تأکید می‌شد و دستگاه نمادینی برای همذات‌پنداری با بابلی‌ها در اختیار نداشتند. سلطه در جهانِ پیشاکوروشی، بر مبنای چیرگی نظامی یک قوم بر قومی دیگر تعریف می‌شد و بر این مبنا منطق تفاوت همان منطقِ سلطه‌ی سیاسی بود. دلیل این که هویت‌های کلان‌تر از قبایلِ هم‌دودمان در این دورانِ طولانیِ دو هزار و پانصد ساله تکامل نیافت، تا حدودی همین اثر مهارکننده‌ی قدرت سیاسی بود. قدرتی که شالوده‌اش بازیِ برنده ـ بازنده‌ی اقوام با هم بود و بنابراین رمزگذاری تفاوت را به خاطر پیوند خوردنش با جفت متضادِ غالب ـ مغلوب پر رنگ می‌کرد و هر نوع اشتراکی میان این دو را تهدیدی برای خویش به شمار می‌آورد. این امر را به خوبی می‌توان درباره‌ی نفوذ فرهنگی اقوام در هم مشاهده کرد. چنان که مثلاً در دولت آشور، که اقوام گوناگونی را هم در خود جای می‌داد، به خاطر جمعیت زیاد آرامی‌های تابع، به تدریج زبان آرامی جایگزین زبان اکدی قدیم آشوریان شد. با وجود این، دربار آشور تا دیرزمانی در برابر این نفوذ مقاومت می‌کرد و زبان دینی آشوریان هم تا پایان کار اکدی باقی ماند. این را می‌توان با بهره‌گیریِ سریع و بی‌مقاومتِ هخامنشیان از زبان و خط آرامی برای نوشتن اسناد دیوانی مقایسه کرد. در زمانی که اردشیر فرمان داد تا زبان آرامی ــ بیشتر به خاطر خط الفبایی ساده‌اش ــ به جای زبان ایلامی و خط میخی دشوارش، رسانه‌ی اصلی دیوان‌سالاری باشد، نه آرامی‌ها در کلیت شاهنشاهی هخامنشی جمعیتی چشمگیر محسوب می‌شدند و نه زبان‌شان خارج از میان‌رودان رواجی داشت. تصمیم اردشیر به سادگی یک انتخاب درست مدیریتی بود تا دیوان‌سالاری هخامنشی به کمک ابزاری کارآمدتر ساماندهی شود. این امر البته با افزودن عنصری از جنس شباهت همراه بود. اما این شباهت امری محتوم و طبیعی نبود، که از انتخابی هوشیارانه و کارکردگرایانه سرچشمه گرفته بود. به همین دلیل هم زبان آرامی‌ای که در آشور رایج شد و با مقاومت نهادهای اقتدار هم همراه بود، کمابیش همان آرامیِ روان و خالصی بود که قبایلِ

آرامیِ شکست‌خورده بدان سخن می‌گفتند، در حالی که زبان آرامی سلطنتی که در سراسر شاهنشاهی به کار گرفته می‌شد، در واقع، زبانی دورگه بود که دستور آرامی و سامی داشت و بدنه‌ی واژگانش از پارسی باستان وام‌گیری شده بودند. به عبارت دیگر، دیوان‌سالاران هخامنشی زبان و خط آرامی را به خاطر قابلیت‌های چشمگیرش برگزیدند و آن را به عنوان عنصری از شباهت از آن خود کردند و در آن دخل و تصرف کردند و در نتیجه رسانه‌ای را به فرهنگ روز افزودند که دیگر آرامی یا پارسی باستان یا ایلامی نبود و پارسی ـ هخامنشی، به معنای عام کلمه، قلمداد می‌شد.

بخش ششم: اسطوره‌ی کوروش

گفتار نخست: سوشیانس

چنان که گفتیم، کوروش در امتداد اهداف خویش، به عنوان نجات‌دهنده‌ی مردم، نخست بابلیان را از سلطه‌ی قبیله‌های کلدانی آزاد کرد. بعد در خودِ بابل، قوم‌های تبعیدشده را آزاد کرد که یکی از آن‌ها یهودیان بودند. در واقع، کوروش نخستین کسی بود که به ارزش «قدرت آزادکننده» پی برد و ــ بر خلاف شاهان خون‌ریز و ویران‌گر پیش از خود ــ وجه مثبت و سازنده‌ی اقتدار را مورد تأکید قرار داد. با مرور منابع بابلی و یونانی و عبری تردیدی باقی نمی‌ماند که مردمِ دوران کوروش او را شخصیتی دینی می‌دانسته‌اند و این کنشِ نجات‌بخشی را در درون بافتی دینی فهم می‌کرده‌اند. با وجود این، چارچوب نظری‌ای که کوروش از درون آن به موضوعِ می‌نگریست و «آزاد کردن و نجات دادن» را آماج می‌کرد، مربوط به آن عصر و دوران نبود و برای نخستین بار قرن‌ها پیش در ایران شرقی پدیدار گشته بود.

انگاره‌ی کوروش به عنوان شاهی نیکوکار و رهاننده که از حمایت نیروهای مقدس نیز برخوردار باشد، تا حدودی در سنت سیاسی دولت‌شهرهای ایلامی و بابلی ریشه دارد، اما عناصری از آن که به رها کردنِ بردگان و ابعادِ جهانیِ این خویشکاری دلالت دارد، بی‌سابقه هستند. یعنی پیش از کوروش هم شاهان آشوری و بابلی و

ایلامی بعد از پیروزی بر شهری یا از بین بردن دشمنی ادعا می‌کردند که مردم آن شهر را نجات داده‌اند، اما این دعوی همواره در زمینه‌ی محدودِ سرزمینی خاص و قومیتی مشخص ابراز می‌شد. این دعوی که شاهی اصولاً برای نجات دادن همگان برانگیخته شده و بابلیان را از ظلم نبونید، کاهنان را از بی‌توجهی نسبت به مراسم، بت‌ها را از تبعید، و بردگان یهودی را از جلای وطن خواهد رهاند، پیشینه‌ای ندارد. شاهان پیشین تنها رهاننده‌ی طبقه‌ی نخبه‌ی جامعه‌ی میزبان قلمداد می‌شدند، و با رهبران سیاسی و خاندان‌های اشرافی و کاهنان سر و کار داشتند، چرا که برای مشروعیت خویش تنها به این گروه وابسته بوده‌اند.

دعوی نجات‌بخشیِ کوروش و کردارهای او در این امتداد به کلی از این بافت تاریخی بیرون است، هرچند در آن ریشه دارد. تفاوت اصلی در آن‌جاست که کوروش برای توده‌ی مردم و به خصوص فرودستان و بردگان نیز نقش نجات‌بخشی را ایفا می‌کند. چندان که در *تورات* بارها کوروش به خاطر آزاد کردن بردگان و کارهای نیکی که در حق توده‌ی مردم کرده، ستوده شده است.[۶۹۱] نخستین روایت از این شکلِ افراطی و فراگیر از نجات دادنِ مردمان، که ابعادی کیهانی و عمقی هستی‌شناسانه دارد و بنابراین همگان را در بر می‌گیرد، در *گاهانِ* زرتشت دیده می‌شود. در *گاهان* اشاره‌های روشنی وجود دارد که می‌تواند با ماجرای کوروش پیوند یابد:

«ای اهورا مزدا، کِی سپیده‌دم آن روزی فرا خواهد رسید که راستی برای نگاه‌داری جهان بدرخشد؟

کی نجات‌بخش‌ها با آموزش‌های فزاینده و بخردانه می‌آیند؟

---

۶۹۱. کتاب اشعیاء نبی، باب ۴۵، آیه‌های ۶ـ۱؛ کتاب عزرا، باب نخست، آیه‌های ۱۱ـ۱.

و اندیشه‌ی نیک چه کسی را یاری می‌کند؟»[۶۹۲].

این احتمالاً کهن‌ترین متنی است که در آن به کنش رهایی‌بخشیِ کیهانی اشاره رفته است. در این بند، واژه‌ای که به «نجات‌بخش» ترجمه شده سوشیانس است که در متن اصلی به صورت «سَئوشینتَه» ثبت شده است. این واژه از دو بخش تشکیل شده: «سَئو»، یعنی نجات دادن، که با **save** انگلیسی و **salvare** ی لاتین هم‌ریشه است. و «ـ شینته»، که بن فعل آینده‌ی دعایی است یعنی «او خواهد کرد». سوشیانس به این ترتیب یعنی «آن کسی که نجات خواهد داد».

زرتشت در بندی دیگر از *گاهان* سوشیانس را حامی خود می‌داند: «ای مزدا! چگونه بدانم که تو بر پایه‌ی راستی بر همه‌ی ما و بر آنان هم که در پی آزار من هستند فرمان می‌رانی؟ چگونگی روش اندیشه‌ی نیک را نیز به من بنمای، و سوشیانس را نیز از پاداش کارش آگاه فرمای»[۶۹۳]. و در جایی دیگر می‌گوید: «سوشیانس‌ها برای در هم شکستن خشم در کشورها گماشته شده‌اند»[۶۹۴] و این شباهت چشمگیری دارد به سیاست کوروش که بر پیشگیری از خشونت و پرهیز از خونریزی استوار شده بود.

پیوند میان این بافت نظری و سیاست کوروش وقتی نمایان‌تر می‌شود که آن را با گزارش‌های عبرانی و یونانی مقایسه کنیم. گزارش‌هایی که هم‌زمان با کوروش یا کمی بعد از وی نوشته شده‌اند و دقیقاً همین مضمون را بعد از شش قرن به شاه پارسیِ انشان نسبت می‌دهند. در این میان، شباهت‌های میان مفهوم نجات‌بخش در *تورات* و

---

۶۹۲. گاهان، سرود ۱۱، بند ۴۶/۳.
۶۹۳. گاهان، سرود ۱۳، بند ۴۸/۹.
۶۹۴. گاهان, ۴۸/ ۱۲.

گاهان بیش از بقیه است و می‌توان این مضمون را در عهد عتیق وام‌گیری دقیق و وفادارانه‌ای از تعبیر زرتشتی دانست. به خصوص در *کتاب اشعیاء*، توصیف کوروش به عنوان نجات‌بخش[۶۹۵] دقیقاً همان سوشیانس زرتشتی[۶۹۶] است، که در متونِ هم‌زمان «اوستای نو» یافت می‌شود: «خداوند به مسیح خویش، یعنی به کوروش ــ که دست راست او را گرفتم تا به حضور وی امت‌ها را مغلوب سازم و کمرهای پادشاهان را بگشایم، تا درها را به حضور وی مفتوح نمایم و دروازه‌ها دیگر بسته نشود ــ چنین می‌گوید که: من پیش روی تو خواهم خرامید و جای‌های ناهموار را هموار خواهم ساخت، و درهای برنجین را شکسته، پشت‌بندهای آهنین را خواهم برید، و گنج‌های ظلمت و خزاین مخفی را به تو خواهم بخشید تا بدانی که من، یهوه ــ که تو را به اسمت خوانده‌ام ــ خدای اسرائیل هستم»[۶۹۷].

در این متن می‌بینیم کلمه‌ی مسیح، که بعدتر عیسی بن مریم مدعی آن شد، لقبی است که برای نخستین بار در منابع یهودی به کوروش منسوب شده است. نام مسیح از آیه‌ی نخستِ این متن برگرفته شده است:

כֹּה־אָמַר יְהוָה לִמְשִׁיחוֹ לְכוֹרֶשׁ אֲשֶׁר־הֶחֱזַקְתִּי בִימִינוֹ לְרַד־לְפָנָיו גּוֹיִם וּמָתְנֵי מְלָכִים אֲפַתֵּחַ לִפְתֹּחַ לְפָנָיו דְּלָתַיִם וּשְׁעָרִים לֹא יִסָּגֵרוּ׃

οὕτως λέγει κύριος ὁ θεὸς τῷ χριστῷ μου Κύρῳ οὗ ἐκράτησα τῆς δεξιᾶς ἐπακοῦσαι ἔμπροσθεν αὐτοῦ ἔθνη καὶ ἰσχὺν βασιλέων διαρρήξω ἀνοίξω ἔμπροσθεν αὐτοῦ θύρας καὶ πόλεις οὐ συγκλεισθήσονται

---

۶۹۵. کتاب اشعیاء نبی، باب ۴۵، آیه‌ی ۸.

۶۹۶. یسنه‌ی ۴۴.

۶۹۷. کتاب اشعیاء نبی، باب ۴۵، آیه‌های ۴ـ۱.

Hæc dicit Dominus christo meo Cyro, cujus apprehendi dexteram, ut subjiciam ante faciem ejus gentes, et dorsa regum vertam, et aperiam coram eo januas, et portæ non claudentur:

«یهوه چنین گفت[۶۹۸] به مسح‌شده‌ی خویش، کوروش، [آن‌کس] که دست راستش را گرفته‌ام تا ملل را در برابرش فرمانبردار کنم، [آن‌کس که] کمربند شاهان را خواهم گشود تا در برابرش دو دروازه‌ی متروک را بگشایند، و نشاید که دروازه‌ها بسته گردند».

در آغاز این جمله، کوروش با صفتِ مسیح نامیده شده است و این نخستین کارکرد دینی کلمه‌ی مسیح در تاریخ ادیان است. در ابتدای جمله می‌خوانیم که یهوه، به مسیحِ خود (מְשִׁיחוֹ) یعنی به کوروش (כּוֹרֶשׁ) چنین و چنان گفت. مسیح در این عبارت به معنای تدهین‌شده و مسح‌شده است. این ریشه در زبان‌های سامی کهن معنای کسی را می‌داده که برای شفا گرفتن از ایزدی، بت او را لمس می‌کند. همین کلمه در توصیف اشیای مقدس و شاهان نیز به کار گرفته شده، و نشانگر کسی است که به خاطر جادوی مجاورت با بتِ ایزدی نیروی مقدس وی را دریافت کرده است.

---

۶۹۸. صورت صرفی متن در عبری طوری است که تمام جمله هم‌چون صفتی به کوروش منسوب شده است. یعنی «یهوه به کوروش ــ که دست راستش گرفته شده و ... ــ چنین گفت» و آنچه یهوه گفته به آیه‌ی دوم مربوط می‌شود. در ترجمه‌ی قدیمی *تورات* به پارسی همین ترتیب رعایت شده، که از نظر دستور عبری درست‌تر است. اما چون در پارسی امروز به گوش‌ها نامفهوم می‌رسید، جمله را به این شکل ترجمه کردم.

عبارتی که در *کتاب اشعیای نبی* می‌بینیم، احتمالاً کمی پیش از حمله‌ی کوروش به بابل نوشته شده، و از چند نظر گسستی معنایی را نسبت به کاربردهای قدیمی این کلمه نشان می‌دهد. اول آن که در این‌جا برای نخستین بار از خدایی یگانه یاد شده است که بتی ندارد. بنابراین بافت چندخدایی و بت‌پرستانه‌ای که لمسِ خداوند در آن ممکن می‌شد، اصولاً در این‌جا غایب است. دوم آن که با خواندن ادامه‌ی جمله‌ها معلوم می‌شود منظور از مسیح کسی است که خداوند او را نشانه‌دار کرده و اقتدار بخشیده تا پیروانش را نجات دهد. به عبارت دیگر، کلمه‌ی مسیح این‌جا دقیقاً در معنای سوشیانس به کار گرفته شده و ناجی معنی می‌دهد. چنین دلالتی تا این هنگام در مسح کردن و لمسِ خداوند وجود نداشته است. در بخش‌های قدیمی‌ترِ *تورات*، کلمه‌ی مسح به سادگی مراسم تطهیرِ لازم برای بر عهده گرفتنِ نقشی را نشان می‌دهد که با لمس مکان مقدس یا بت همراه بوده است. از این رو، کاهنِ اعظم یهودیان در «سِفر لاویان» مسیح خوانده شده[۶۹۹] و در «کتاب پادشاهان» از فرمان‌روایانی بیگانه مانند شاه آرام خبر می‌شنویم که به همین شکل مسح شده‌اند.[۷۰۰]

مفهوم مسح در این تعبیر به دین یهودِ باستانی منحصر نیست و قاعده‌ای عمومی بوده که در آیین‌های بسیاری وجود داشته است. مسح و تدهین شاهان هنگام اجرای مراسم تاج‌گذاری، بخشی از آیین‌های جاری در میان‌رودان و آسورستان باستان بوده و از منابه میان‌رودانی و فنیقی شواهد زیادی داریم که نشان می‌دهد چنین مراسمی بخشی از تطهیر و تقدیس شاه و جزئی ضروری از مناسک تاج‌گذاری محسوب می‌شده است. در بخش‌های قدیمی

---

۶۹۹. سفر لاویان، باب ٤، آیه‌ی ۳، ٥، ١٦؛ باب ٦، آیه‌ی ١٥.

۷۰۰. کتاب نخست پادشاهان، باب ١٩، آیه‌های ١٥ و ١٦.

تورات هم کلمه‌ی مسح و مسیح را در همین معنا می‌بینیم. دلالت این کلمه تنها آیینی و سیاسی است و به تأیید خدایان برای معتبر ساختنِ شاه به هنگام دریافت اقتدار سیاسی‌اش اشاره می‌کند.

انتساب صفتِ مسیح به کوروش، نیز چندان عجیب نیست. چون در دوران کوروش و کمبوجیه که کار فتح جهان انجام پذیرفت، روندی را می‌بینیم که طی آن اقوام تابع القاب و نمادهای سلطنتی قدیمی خویش را به شاهنشاهان پارسیِ نوآمده منسوب می‌کنند. کوروش در بابل نظرکرده‌ی مردوک دانسته می‌شود و کمبوجیه بعدتر با نام مِسوتی‌رع در نقش فرعونی مصری ظاهر می‌شود. در مصر وجاهورسنه، که والامقام‌ترین دانشمند و سردار مصری است و سالیان سال به فرعون‌های پیشین خدمت کرده، کارِ فراهم آوردن این نمادها برای کمبوجیه را به انجام می‌رساند و از متن استوانه‌ی حقوق بشر هم روشن می‌شود که القاب مشابه در بابل را کاهنان اعظم اساگیل برای کوروش وضع کرده بودند. بنابراین، یک طبقه‌ی نخبه‌ی دینی در سرزمین‌های تابع هخامنشیان وجود داشته که هوادار سلطنت شاه پارسی بوده و از همان ابتدای کار وظیفه‌ی همسان ساختنِ انگاره‌ی وی با شاهان محلی را به انجام می‌رسانده و ایشان را برای مردمی که به حکومت شاهی محلی عادت داشتند، در حد امکان پذیرفتنی و آشنا می‌ساخته است.

قاعدتاً اشعیای ثانی که باب‌های مورد نظر ما را نوشته نیز فردی یا افرادی بوده که نقشی مشابه را در میان قوم یهود بر عهده گرفته و به انجام رسانده است. او کسی یا حلقه‌ای از کسان بوده که مرجعیتی دینی داشته، چرا که بازنویسی و ویرایش بخشی از کتاب مقدس بر عهده‌اش بوده است، و هواداری‌اش از سیاست کوروش نیز کاملاً نمایان است. این که در بافت یادشده صفت مسیح به کوروش منسوب شود امری دور از انتظار نیست.

اما آنچه در این میان رخ داده آن است که این صفت در بافت تازه‌اش و هنگام اتصال به نام کوروش تغییر

ماهیت داده و به عنوان برابرنهادی برای کلمه‌ی سوشیانس زرتشتی به کار گرفته شده است. کوروشِ مسیح در *کتاب اشعیاء* دیگر فقط شاهی تدهین‌شده و مشروع نیست، که شخصیتی برگزیده است که در تاریخ کل جهان باید نقشی کلیدی را ایفا کند. او نجات‌بخشی است که آمدنش پیشاپیش وعده داده شده و خداوند او را مسح می‌کند تا قومِ بندگانش به دست او نجات یابند. این‌جا مسح شدن نشانه‌ی تطهیر و تقدیس شاه در جریان مراسم تاج‌گذاری نیست، که نشانه‌ای است مینویی که نقش تاریخی نجات‌بخش را نمایان می‌سازد. چنین دلالتی در کل ادبیات قدیم عبرانی بی‌سابقه است و دقیقاً همان است که هفت قرن پیش در *گاهان* زرتشت اشاره‌هایی بدان می‌بینیم و بعدتر در *اوستا* به شکلی صریح و روشن صورت‌بندی می‌شود.

چرخش در استفاده از کلمه‌ی مسیح به خصوص در متون موسوم به تثنیه دیده می‌شود که بخشی متأخر از *تورات* است و در اواسط دوران هخامنشی و زیر تأثیر فرهنگ ایرانی نوشته شده است.[۷۰۱] کلمه‌ی مسیح در حالت‌های گوناگونش حدود سی بار در عهد عتیق تکرار شده که نیمی از این موارد به متن تثنیه تعلق دارد و فقط همان‌ها معنایی عام‌تر را حمل می‌کنند و به آنچه در *کتاب اشعیاء* دیدیم شباهت دارند. به خصوص در *مزامیر* اشاره‌هایی می‌بینیم که در آن شاهی از سوی یهوه برگزیده می‌شود و سایر اقوام به همین دلیل در برابر او سرِ تسلیم فرود می‌آورند. اما مراسم مسح مربوط به یهوه در این موارد همواره در بافتی کاملاً یهودی صورت می‌گیرد و جایگاه آن معمولاً بر فراز کوه صهیون است و شاهی هم که برگزیده شده معمولاً به خاندان داوود تعلق دارد.[۷۰۲] بنابراین کاربرد کلمه‌ی مسیح در آیه‌ی نخست باب 45 اشعیاء به خاطر دلالت آخرالزمانی و جهانی‌اش، و هم‌چنین

---

701. Frei and Koch, 1984.
702. Freif, 2002: 381-382.

ارجاعش به شاهی غیریهودی، به کلی با معنای پیشینِ این کلمه متفاوت است.

درباره‌ی این بند از عهد عتیق بحث‌ها و تفسیرهای گوناگونی وجود دارد. لزبت فرید این آرا را به سه دسته تقسیم کرده است.[۷۰۳] بیشتر پژوهش‌گران در این مورد توافق دارند که بندهای حاوی نام کوروش افزوده‌هایی متأخرتر هستند که در حدود زمان فتح بابل به دست کوروش به متن اضافه شده‌اند.[۷۰۴] بافت تاریخی از کلمه و مضمون متن نشان می‌دهد که مسیح بودنِ کوروش به معنای آن است که پادشاهی را از خداوند دریافت کرده و در مراسم تقدیس شاهانه‌ی معتبر در دین یهود شرکت کرده است، یا دست‌کم در کتاب اشعیاء به عنوان چنین شاهی معرفی شده است. برخی از نویسندگان این را تنها به معنای تأیید مشروعیت کوروش می‌گیرند و این کلمه را کمابیش هم‌ارزِ «پادشاه مورد تأیید خداوند» فهم می‌کنند.[۷۰۵] بالاخره گروه سومی هم هستند که نقش مسیح برای کوروش را مهم‌تر و برجسته‌تر می‌دانند و این کلمه را نشانه‌ی آن می‌دانند که اشعیاء او را ناجی و رهاکننده‌ی قوم یهود دانسته است. بر این مبنا او گرانیگاه فلسفه‌ی تاریخی است که در *کتاب اشعیاء* به فشردگی مورد اشاره قرار گرفته و تصویری امیدبخش از آینده‌ی قوم یهود را به دست می‌دهد. به همین ترتیب، چنین می‌نماید که پذیرفتن کوروش در این مقام تلویحاً به معنای قبول انقراض خاندان سلطنتی داوود در میان یهودیان باشد.[۷۰۶] هر چند بیشتر این پژوهش‌گران برای کوروش نقشی موقت قایل‌اند و او را همتای شاه ـ پیامبرانی مانند سلیمان یا داوود

---

703. Fried, 2002: 373-374.
704. Torrey, 1951: 121-136; Smart, 1964: 115-134.
705. North, 1964: 150; Whybray, 1975: 104; Elliger, 1978: 492; Watts, 1987: 156; Laato, 1992.
706. Watts, 1987: 156.

نمی‌بینند.[۷۰۷] به خصوص که می‌دانیم کوروش به یهوه نگرویده و بنابراین برخی لقب مسیح را برای او بیش از حد یهودی دانسته‌اند.[۷۰۸] اما این ایراد از آن‌جا بر می‌خیزد که این نویسندگان دلالتِ متأخرتر کلمه‌ی مسیح را در نظر گرفته‌اند و به خصوص مضمون مسیحی آن را به دوران عهد عتیق منعکس کرده‌اند. از کاربرد این کلمه در *تورات* چنین برمی‌آید که این کلمه تازه در دورانی که افزوده‌های *کتاب اشعیاء* نوشته می‌شده، هم‌چون کلیدواژه‌ای آخرالزمانی و دینی در *تورات* رواج یافته است و از بافت سیاسی و مناسک‌آمیز قدیمی‌اش خارج شده است. این دلالت تازه‌ی کلمه‌ی مسیح هم‌زمان با چیره شدنِ کوروش بر بابل پدیدار گشته و به نظرم وام‌گیری روشنی است از مفهوم سوشیانس، که کوروش در قالبی سیاسی در تبلیغات خویش از آن بهره می‌گرفته است.

در این میان دیدگاه کلاوس بالتسر تا حدودی افراطی است.[۷۰۹] او از سویی معتقد است که متنِ افزوده بر *کتاب اشعیاء* (باب‌های 40ـ55 که اشعیای ثانی[۷۱۰] خوانده می‌شود) کوروش را به مثابه داوودی تناسخ‌یافته معرفی می‌کند و او را مانند سلیمان بنیانگذار معبد خداوند می‌داند. از سوی دیگر، بالتسر می‌گوید که *تورات* نمادها و علایم سلطنتی منسوب به داوود را از کوروش دریغ می‌دارد و به این ترتیب او را شاه مشروع یهودیه نمی‌داند، بلکه تنها برای وی اقتداری در حدِ نقش مقدس‌اش قایل می‌شود که همانا رهاندن قوم یهود و بازسازی معبد هیکل باشد. بالتسر معتقد است که بخش افزوده‌ی اشعیای ثانی در دوران نحمیا نوشته شده و بنابراین در آن هم‌زمان با ستایش

707. Westermann, 1969: 10, 159; von Rad, 1965: 238-262; McKenzie, 1968; Schoors, 1973: 270; Kratz, 1991: 15-17; Miscall, 1993.
708. Blenkinsopp, 2002: 248-249.
709. Baltzer, 2001: 225.
710. Deutero-Isaiah

افراطی کوروش، انتقاد و نارضایتی‌ای از شاهِ وقت ــ اردشیر نخست ــ را نیز تشخیص می‌دهد. دیدگاهی که به نظرم نادرست است و متن نحمیا، که بی‌شک در این زمان تدوین شده، سراسر ستایش اردشیر است و در اشعیای ثانی نیز اشاره‌ای منفی به این شاه دیده نمی‌شود.

در این میان، به نظرم دقیق‌ترین نظر را لیزبت فرید به دست داده است که زمان نوشته شدن اشعیای ثانی را دوران کوروش می‌داند و آن را متنی می‌داند که به کوروش در مقام فرمانروای تازه‌ی یهودیان مشروعیت می‌بخشد و او را در بافتِ نمادهای سیاسیِ مربوط به خاندان داوود قرار می‌دهد.[۷۱۱] از زمانی که برنهارد دوهم موفق به جدا کردنِ متن اشعیای ثانی از بقیه‌ی کتاب اشعیاء شد،[۷۱۲] تقریباً همه‌ی پژوهش‌گران متأخرتر بودنِ این بخش را پذیرفتند. در نیمه‌ی نخست قرن بیستم دیدگاه غالب آن بود که پیامبری یهودی در فاصله‌ی سال‌های ۵۵۰ پ.م. که کوروش به قدرت رسید تا ۵۳۹ پ.م. که بابل را فتح کرد، این بخش را سروده و آن را به *کتاب اشعیاء* افزوده است. این نبی یهودی یکی از دوستداران سیاست پارس‌ها و حتا گاه کارگزار کوروش در بابل قلمداد می‌شد.[۷۱۳] دلیل منسوب دانستن این متن به پیش از ۵۳۹ پ.م. آن بود که در آن هنوز رهایی یهودیان و اشغال بابل با زمان آینده مورد اشاره واقع شده است و نه هم‌چون امری تحقق‌یافته. نویسندگان معاصر فرضیه‌ی یگانه بودنِ نویسنده‌ی اشعای ثانی را نیز نقد کرده‌اند و بر این باورند که این متن نیز در مدتی طولانی و توسط نویسندگانی متفاوت تولید شده است. باب‌های ٤٧، ٥٤ و ٥٥ احتمالاً جدیدترین لایه از این متن است که توسط ویراستار نهایی *کتاب*

---

711. Fried, 2002: 373-393.
712. Duhm, 1922.
713. Blenkinsopp, 1988: 83-103.

اشعیاء بدان افزوده شده است. با وجود این، توافقی هست که باب ٤٥ که جمله‌ی مورد نظر ما در آن قرار دارد، کهن‌ترین بخش از اشعیای ثانی است و احتمالاً در زمان کوروش نوشته شده است.[٧١٤] در این میان، نیرومندترین صدای مخالف‌خوان بالتسر است که می‌گوید جمله‌ی مورد نظر جدیدتر است و در فاصله‌ی ٤٠٠ـ٤٥٠ پ.م. نوشته شده است. دلیل او هم آن است که در متن به تجدید سلطنت خاندان داوود اشاره‌ای نشده و نه بشارتی در این مورد وجود دارد و نه حتا چنین امری مطلوب شمرده شده است. در حالی که این مضمون یکی از عناصر تکرارشونده‌ی متون عبری دوران تبعید محسوب می‌شوند.[٧١٥] بر این مبنا، بالتسر نتیجه گرفته که متن در زمانی نوشته شده که فرمانداری هخامنشی بر یهودیه فرمان می‌رانده و اقتدار پارسیان بر فلسطین استوار و محکم بوده و از سوی یهودیان نیز به رسمیت شمرده می‌شده است. حقیقت آن است که بخش‌های اشعیای ثانی، به راستی، هم‌چون تبلیغاتی سیاسی برای کوروش می‌نمایند. اما دقیقاً به همین دلیل باید در حدود زمان ورود وی به بابل نوشته شده باشند. در بخشی از این متن کسانی که انگار هنوز به ظهور شاهی از دودمان داوود دل بسته‌اند و کوروش را شاه برگزیده‌ی خداوند نمی‌دانند، نکوهش شده‌اند[٧١٦] و این قاعدتاً باید در زمانی نوشته شده باشد که کوروش زنده و فعال بوده و هوادارانش در میان قوم یهود می‌کوشیده‌اند هم‌کیشان خویش را درباره‌ی حقانیت وی متقاعد سازند. فرید به درستی خاطرنشان کرده که لحن *کتاب اشعیاء* در این بندها با آنچه درباره‌ی سایر شاهان یهودی می‌خوانیم یک‌سره متفاوت است. در این بندها تردید نسبت به مشروعیت کوروش به این شکل

---

714. Kiesow, 1979.

٧١٥. مثلاً در کتاب ذکریا، باب ٤، آیه‌های ١٤ـ١؛ و همچنین کتاب حزقیال، باب ٣٤، آیه‌های ٢٣ و ٢٤ و باب ٣٧، آیه‌های ٢٤ و ٢٥.

٧١٦. کتاب اشعیاء، باب ٤٥، آیه‌های ١٣ـ٩.

رفع شده که به قدرت آفرینندگی یهوه و نقش مرکزی او در خلق و پیش بردنِ کار گیتی تأکید شده است و بنابراین ظهور کوروش هم‌چون رخدادی جهانی و نوپدید در عالم خلقت تصویر شده است.[۷۱۷] این کاملاً با بافت مشروعیت‌بخش به سایر شاهان برگزیده‌ی *تورات* متفاوت است، که همواره در بافتی قبیله‌ای و متکی بر پیشینه‌ای خانوادگی تصویر شده‌اند.

از سوی دیگر، نکته‌ی چشمگیر دیگر در اشعیای ثانی آن است که اشاره و تأکیدی بر بازسازی معبد اورشلیم در آن به چشم نمی‌خورد. بالتسر این غیاب را چنین توجیه کرده که معبد در این هنگام ساخته شده و پایان یافته و بنابراین امری تحقق‌یافته محسوب می‌شده است. فرید غیاب اشاره به معبدِ تکمیل‌شده و فعال را دلیلی می‌داند بر این که اشعیای ثانی پیش از تکمیل معبد نوشته شده است. معبد در هشتمین سال سلطنت داریوش بزرگ تکمیل شد و بنابراین فرید زمان نوشته شدن اشعیای ثانی را بین ۵۳۸ تا ٥١٦ پ.م. می‌داند.[۷۱۸]

با وجود این، عدم ارجاع به هیکل که مضمونی تکرارشونده در متونِ عبرانیِ عصر هخامنشی است، غریب می‌نماید. یک احتمال آن است که بندهای مورد نظر ما از اشعیای ثانی به راستی پیش از فتح بابل نوشته شده باشند، و ساختن معبد اورشلیم هم چنان که در نوشتارهای دیگر نشان داده‌ام، امری متأخر بوده باشد. در واقع، تا پیش از ورود کوروش به صحنه نشان چندانی از آرزوی یهودیان برای بازسازی معبد سلیمان نمی‌بینیم. برنامه‌ی بازسازی هیکل سلیمان آشکارا برنامه‌ای دولتی بوده که کوروش آن را تدوین کرده و از آن هم‌چون بستری اجتماعی برای بازگرداندن تبعیدیان یهودی به سرزمین‌شان بهره جسته است. غیاب اشاره به بازسازی معبد می‌تواند

---

717. Fried, 2002: 376.
718. Fried, 2002: 379.

این دیدگاه را تأیید کند و بدان معنا باشد که یهودیان بابلی در دوران تبعید از بشارتِ ظهور نجات‌بخشی مانند کوروش هیجان‌زده شده بودند و هواداری از او را در متون دینی خویش ثبت کرده بودند، بی آن که هنوز از بازسازی معبد و بازگشت عمومی به اورشلیم حرفی به میان آمده باشد. این گفتمان که یهوه به همراه قوم خود در بابل به صورت تبعیدی زندگی می‌کند، البته در متون دوران تبعید سابقه دارد. اما این که بازگشت یهوه به فلسطین با احداث و بازسازی ساختمانی همراه خواهد بود و با بازگرداندن ظرفها و هدایای گرانبها تثبیت می‌شود، مضمونی متأخرتر است که انگار در دوران کوروش پدید آمده باشد.

این تفسیر پیشنهادی را شواهد بیرونی نیز تأیید می‌کنند. یعنی تفسیرهای کهن کتاب مقدس نیز در میان قوم یهود با همین برداشت سازگاری بیشتری دارند. مثلاً فلاویوس یوسفوس هم می‌نویسد که سال اول حکومت کوروش با هفتادمین سال اسارت یهودیان در بابل مصادف شد و این زمانی بود که ارمیاء رهایی یهود را در آن پیشگویی کرده بود. یوسفوس می‌نویسد که کوروش از یهوه الهامی دریافت کرد و فرمانی صادر کرد به این شرح: «کوروش‌شاه چنین می‌گوید: از آن‌جا که خداوند قادر مطلق مرا به عنوان شاه سرزمین‌های مسکونی برگزیده است، من بر آن باورم که این همان خدایی است که قوم بنی‌اسرائیل می‌پرستد. چون او نام مرا به ایشان گفته است و پیشگویی کرده که من برایش خانه‌ای در اورشلیم خواهم ساخت، در سرزمین یهودیه»[۷۱۹]. در این گزارش می‌خوانیم که کوروش به این شکل از پیشگویی انبیای بنی‌اسرائیل آگاه شده بود که *کتاب اشعیا* را در اختیار داشت

719. Josephus, The Antiquities of the Jews, 11, 1.

و آن را خوانده بود. در کتاب اشعیا، نام کوروش آمده و او ناجی مردم و برگزیده‌ی خداوند دانسته شده است.[۷۲۰] این نخستین جایی است که به مسیح یا سوشیانس در کتاب مقدس اشاره شده است. کل *کتاب اشعیا* حدود یک قرن قدیمی‌تر از دوران هخامنشی است. اما بندهای یادشده که در آن نام کوروش آمده، احتمالاً در حدود سال ۵۳۶ پ.م. و درست قبل از حمله‌ی کوروش به بابل در این شهر نوشته و به اصل متن افزوده شده‌اند.[۷۲۱]

۷۲۰. کتاب اشعیاء نبی، باب ۴۵، آیه‌های ۶ـ۱.

721. De Vries, 1995: 126.

گفتار دوم: ذوالقرنین

یکی از انگاره‌های افسانه‌آمیزِ منسوب به کوروش، که به خصوص در سال‌های اخیر به خاطر رویکرد ایدئولوژیک نظام سیاسی حاکم بر ایران مورد توجه بیشتری قرار گرفته، ذوالقرنین است. ذوالقرنین یکی از شاهان ستوده‌شده در *قرآن* است و این برداشت که او همان کوروش بزرگ بوده، از سویی برای بزرگداشت خاطره‌ی کوروش مشروعیتی دینی فراهم می‌آورد و از سوی دیگر راه را بر همگرایی ملی‌گرایی ایرانی جدید و اسلامِ مدرن هموار می‌سازد. از آن‌جا که ارتباط میان ذوالقرنین قرآنی و کوروش هخامنشی در سال‌های اخیر موضوع گمانه‌زنی‌های فراوان بوده، لازم است به این انگاره‌ی کوروش نیز بنگریم و عناصر آن را و نسبت‌شان با کوروش تاریخی را بررسی کنیم.

نخستین کاربرد کلمه‌ی عربیِ ذوالقرنین، به قرآن باز می‌گردد. در سوره‌ی کهف می‌خوانیم:

وَيَسْأَلُونَكَ عَن ذِي الْقَرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُو عَلَيْكُم مِّنْهُ ذِكْرًا **۸۳** إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَآتَيْنَاهُ مِن كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا **۸۴** فَأَتْبَعَ
سَبَبًا **۸۵** حَتَّى إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ وَوَجَدَ عِندَهَا قَوْمًا قُلْنَا يَا ذَا الْقَرْنَيْنِ إِمَّا أَن تُعَذِّبَ
وَإِمَّا أَن تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْنًا **۸۶** قَالَ أَمَّا مَن ظَلَمَ فَسَوْفَ نُعَذِّبُهُ ثُمَّ يُرَدُّ إِلَى رَبِّهِ فَيُعَذِّبُهُ عَذَابًا نُّكْرًا **۸۷** وَأَمَّا مَنْ آمَنَ
وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُ جَزَاءً الْحُسْنَى وَسَنَقُولُ لَهُ مِنْ أَمْرِنَا يُسْرًا **۸۸** ثُمَّ أَتْبَعَ سَبَبًا **۸۹** حَتَّى إِذَا بَلَغَ مَطْلِعَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا
تَطْلُعُ عَلَى قَوْمٍ لَّمْ نَجْعَل لَّهُم مِّن دُونِهَا سِتْرًا **۹۰** كَذَلِكَ وَقَدْ أَحَطْنَا بِمَا لَدَيْهِ خُبْرًا **۹۱** ثُمَّ أَتْبَعَ سَبَبًا **۹۲** حَتَّى إِذَا بَلَغَ
بَيْنَ السَّدَّيْنِ وَجَدَ مِن دُونِهِمَا قَوْمًا لَّا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلًا **۹۳** قَالُوا يَا ذَا الْقَرْنَيْنِ إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي

الْأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَکَ خَرْجًا عَلَى أَن تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا **٩٤** قَالَ مَا مَكَّنِّى فِيهِ رَبِّى خَيْرٌ فَأَعِينُونِى بِقُوَّةٍ أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْمًا **٩٥** آتُونِى زُبَرَ الْحَدِيدِ حَتَّى إِذَا سَاوَى بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ قَالَ انفُخُوا حَتَّى إِذَا جَعَلَهُ نَارًا قَالَ آتُونِى أُفْرِغْ عَلَيْهِ قِطْرًا **٩٦** فَمَا اسْطَاعُوا أَن يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْبًا **٩٧** قَالَ هَذَا رَحْمَةٌ مِّن رَّبِّى فَإِذَا جَاء وَعْدُ رَبِّى جَعَلَهُ دَكَّاء وَكَانَ وَعْدُ رَبِّى حَقًّا **٩٨**[٧٢٢]

يعنی: و از تو دربارهی شاخدار (ذوالقرنین) میپرسند. بگو به زودی چیزی از او برای شما خواهم خواند. (٨٣) ما در زمین به او شکوهی دادیم و از هر چیزی دانشی بدو بخشیدیم (٨٤) تا راهی را دنبال کرد (٨٥) تا آنگاه که به غروبگاه خورشید رسید. دریافت که در چشمهای گلآلود و سیاه غروب میکند و نزدیک آن گروهی را یافت. گفتیم: ای شاخدار (ذوالقرنین) یا شکنجهشان میکنی یا در میانشان نیکویی پیش میگیری؟ (٨٦) گفت: اما هر که ستم کند شکنجهاش خواهیم کرد. سپس به سوی پروردگارش بازگردانیده میشود. آنگاه او را سخت شکنجه خواهد کرد (٨٧) و اما هر که بگرود و کار بهسامان کند پاداشی نیکوتر خواهد داشت و به فرمان خود او را به کاری آسان واخواهیم داشت. (٨٨) سپس راهی را دنبال کرد (٨٩) تا آنگاه که به جایگاه برآمدن خورشید رسید، دریافت که بر گروهی طلوع میکرد که برای ایشان در برابر آن پوششی قرار نداده بودیم. (٩٠) چنان بود و همانا به دانشی که نزدش بود احاطه داشتیم. (٩١) سپس راهی را دنبال کرد (٩٢) تا وقتی به میان دو کوه رسید، بیرون از آنها گروهی را یافت که سخنی را درنمییافتند. (٩٣) گفتند ای شاخدار (ذوالقرنین)، به راستی که یأجوج و مأجوج در زمین تباهی میکنند. آیا پولی در اختیار تو قرار دهیم تا میان ما و آنان دیواری قرار دهی؟ (٩٤) گفت:

---

٧٢٢. میبدی، ١٣٨٢ (ج.٥): ٧٣٤.

آنچه پروردگارم به من در آن پادشاهی داده بهتر است. مرا با نیرویی یاری کنید، میان شما و آنها بندی (سدی) استوار قرار دهم. (۹۵) برای من پاره‌های آهن بیاورید تا آن‌گاه که میان دو کوه برابر شد گفت بدمید. تا وقتی که آن را آتش گردانید گفت مس گداخته برایم بیاورید تا روی آن بریزم. (۹۶) نتوانستند از آن بالا روند و نتوانستند آن را سوراخ کنند. (۹۷) گفت این بخشایشی از جانب پروردگارم است و چون وعده‌ی پروردگارم فرا رسد آن را درهم کوبد و وعده پروردگارم راست است. (۹۸)

این بخش از سوره‌ی کهف، پاسخی است به نضر بن حارث و دوستانش که برای آزمودن حضرت محمد به نزد یهودیان خیبر رفته بود[۷۲۳] و سه پرسش از ایشان دریافت کرده بود و آن را از پیامبر اسلام پرسید. یکی از این پرسش‌ها به هویت ذوالقرنین باز می‌گشت و آیاتی که خواندیم پاسخ قرآن به این پرسش است. دو پرسش دیگر به ماهیت روح و چیستیِ داستان اصحاب کهف مربوط می‌شد.[۷۲۴]

درباره‌ی این‌که منظور از ذوالقرنین کدام شخصیت تاریخی بوده، حدس و گمان‌های فراوان وجود دارد. در دوران اسلامی و به خصوص در تفسیرهای قرآن، اشارهایی وجود دارد که بیشترشان این نام را با اسکندر مقدونی همسان می‌نماید. هر چند در شرح آن به ملوک یمن هم اشاره‌هایی شده است. نخست به ملوک یمن بپردازیم که قولی سست‌بنیان‌تر از بقیه است.

این دیدگاه که ذوالقرنین یکی از ملوک یمن بوده در برخی از منابع کهن انعکاس یافته است. ابوجعفر طبری

---

۷۲۳. میبدی، ۱۳۸۲ (ج.۵): ۷۳٤.

۷۲٤. همدانی، ۱۳۷۳: ۱٤۲.

او را با پیامبران قدیم عبرانی هم‌عصر دانسته است[۷۲۵] و می‌نویسد خضر که هم‌دوران با این ذوالقرنین بوده، در روزهای فریدون پسر ضحاک می‌زیسته است. آن‌گاه اشاره می‌کند که این دیدگاه عموم علمای اهل کتاب است، ولی بعضی گفته‌اند در روزهای موسی بن عمران، و بعضی دیگر گفته‌اند در زمان ابراهیم خلیل قرار داشته است. برخی بر این مبنا گفته‌اند که ذوالقرنینی که در عهد ابراهیم بوده همان فریدون پسر ضحاک بوده، و خضر در سرآغاز لشگر او بوده است.[۷۲۶]

ابو محمد عبدالملک بن هشام در *کتاب تیجان* می‌نویسد: «ذوالقرنین... تبعی بوده دارای تاج. در آغاز سلطنت ستمگری کرد و در پایان فروتنی پیشه گرفت، و در بیت‌المقدس به خضر برخورده با او به مشارق زمین و مغارب آن سفر کرد و همان‌گونه که خدای تعالی فرموده همه رقم اسباب سلطنت برایش فراهم شد و سد یأجوج و مأجوج را بنا نهاد و در پایان در عراق از جهان رفت. ولی اسکندر، یونانی بوده و او را اسکندر مقدونی می‌گفتند،

---

۷۲۵. الطبری، تاریخ الامم و الملوک، ج۱: ۳٦۵.

۷۲٦. «قال ابو جعفر: کان الخضر ممن کان فی ایام افریدون الملک بن اثفیان فی قول عامه اهل الکتاب الاول، و قبل موسى بن عمران صلى الله علیه و سلم و قیل انه کان على مقدمه ذی القرنین الاکبر، الذی کان ایام ابراهیم خلیل الرحمن ص، و هو الذی قضى له ببئر السبع ـ و هی بئر کان ابراهیم احتفرها لماشیته فی صحراء الأردن ـ و ان قوما من اهل الأردن ادعوا الارض التی کان احتفر بها ابراهیم بئره، فحاکمهم ابراهیم الى ذی القرنین الذی ذکر ان الخضر کان على مقدمته ایام سیره فی البلاد، و انه بلغ مع ذی القرنین نهر الحیاه، فشرب من مائه و هو لا یعلم، و لا یعلم به ذو القرنین و من معه، فخلد، فهو حی عندهم الى الان. (تاریخ الامم و الملوک، ج۱: ۳٦۵)
و زعم بعضهم انه من ولد من کان آمن بابراهیم خلیل الرحمن، و اتبعه على دینه، و هاجر معه من ارض بابل حین هاجر ابراهیم منها و قال: اسمه بلیا بن ملکان بن فالغ بن عابر بن شالخ بن ارفخشد بن سام بن نوح، قال: و کان أبوه ملکا عظیما.
و قال آخرون: ذو القرنین الذی کان على عهد ابراهیم ص هو افریدون بن اثفیان، قال: و على مقدمته کان الخضر.
و قال عبد الله بن شوذب فیه، ما حدثنا عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد الحکم المصری قال: حدثنا محمد بن المتوکل، قال: حدثنا ضمره بن ربیعه، عن عبد الله بن شوذب، قال: الخضر من ولد فارس، و الیاس من بنی إسرائیل، یلتقیان فی کل عام بالموسم».

و مجدونی‌اش نیز خوانده‌اند»[۷۲۷].

هم‌چنین از ابن عباس نقل شده که ذوالقرنین از نژاد حمیریان بود و نامش صعب بن ذی مرائد بوده، و او همان است که خدایش در زمین مکنت داده و از هر سببی به وی ارزانی داشت، و او به دو کران آفتاب و به رأس زمین رسید و سدی بر یأجوج و مأجوج ساخت. بعضی به او گفتند: پس اسکندر چه کسی بوده؟ گفت: او مردی حکیم و درستکار از اهل روم بود که بر کناره دریا در آفریقا مناری ساخت و سرزمین رومه را گرفته به دریای عرب آمد و در آن دیار آثار بسیاری از کارگاه‌ها و شهرها بنا نهاد.

غزالی در *سرالعالمین و کشف ما فی الدارین* بر همین مبنا شرحی مفصل درباره‌ی ذوالقرنین به دست داده و او را یکی از ملوک یمن می‌داند. او نوشته که ذوالقرنین لقب مردی بوده به نام صعب که مادرش هیلانه و پدرش جبل نام داشته و پیشه‌ی پدرش نساجی بوده است. او به قبیله‌ی بنی‌حمیر تعلق داشته و در کودکی یتیم شده و به همراه مادرش به قسطنتنیه رفته و بعد از آن که طی سه رویا به آینده‌ی درخشانش آگاه شده، با خضر دوستی‌ای پیدا کرده است.

در روایتی دیگر از کعب الاحبار پرسیدند که ذوالقرنین که بوده؟ گفت: قول درست نزد ما که از احبار و پیشینیان خود شنیده‌ایم این است که وی از قبیله و نژاد حمیر بوده و نامش صعب بن ذی مرائد بوده، و ولی اسکندر از یونان و از دودمان عیصو فرزند اسحاق بن ابراهیم خلیل بوده. و رجال اسکندر، زمان مسیح را درک کردند که از آن میان ایشان جالینوس و ارسطاطالیس بوده‌اند. همدانی هم در *الاکیل من اخبار الیمن و انساب حِمْیَر*

---

۷۲۷. ابن هشام، ۱۳۴۷.

نوشته: «کهلان بن سبا صاحب فرزندی شد به نام زید، و زید پدر عریب و مالک و غالب و عمیکرب بوده است. هیثم گفته: عمیکرب فرزند سبا برادر حمیر و کهلان بود. عمیکرب صاحب دو فرزند به نام ابو مالک فدرحا و مهیلیل گردید و غالب دارای فرزندی به نام جنادة بن غالب شد که پس از مهیلیل بن عمیکرب بن سبا سلطنت یافت. و عریب صاحب فرزندی به نام عمرو شد و عمرو هم دارای زید و همیسع گشت که ابا الصعب کنیه داشت. و این ابا الصعب همان ذوالقرنین نخست است... ذوالقرنین اسمش صعب بن مالک بن حارث الاعلی فرزند ربیعة بن الحیار بن مالک، و درباره‌ی ذوالقرنین گفته‌های زیادی هست. و این کلامی است فراگیر، و از آن بهره‌گیری می‌شود که نخست فرنام ذوالقرنین مختص به شخص مورد بحث نبوده بلکه پادشاهانی چند از ملوک حمیر به این نام ملقب بوده‌اند، ذوالقرنین نخست، و ذوالقرنین‌های دیگر. و دوم ذوالقرنین نخست آن کسی بوده که سد یأجوج و مأجوج را پیش از اسکندر مقدونی به چند سده بنا نهاده و معاصر با ابراهیم خلیل و یا پس از او بوده است»[۷۲۸].

فرضِ یمنی بودنِ ذوالقرنین هم‌چنان در قرون میانه هم رواج داشته است. طوری که ابن کثیر در *البدایة و النهایة*[۷۲۹]، که در قرن هشتم هجری نوشته شده، شعری از اعشی را به نقل از ابن‌هشام آورده که نام ذوالقرنین را در خود دارد و نشان می‌دهد مردم یمن در دوران جاهلیت این اسم را می‌شناخته‌اند:

و الصعب ذوالقرنین اصبح ثاویا   بالجنوفی جدث اشم مقیما

۷۲۸. همدانی، ۱٤۰۸.

۷۲۹. ابن کثیر، ۱٤۰۸: ج. ۱.

همچنین می‌گویند عثمان بن ابی‌الحاضر برای ابن عباس این شعر را خواند که:

قد کان ذوالقرنین جدی مسلما ملکا تدین له الملوک و تحشدو

بعد از آن هم سنتِ بزرگداشت ذوالقرنین در ادبیات عرب تداوم می‌یابد. چنان که نعمان بن بشیر می‌گوید:

فمن ذایعاد دنا من الناس معشرا	کراما فذوالقرنین منا و حاتم

و حارثی می‌گوید:[۷۳۰]

سموالنا واحدا منکم فنعرفه	فی الجاهلیهٔ لاسم الملک محتملا

کالتبعین و ذوالقرنین تقبله	اهل الحجی فاحق القول ماقبلا

و ادب دئب خزاعی می‌سراید که:

و منا الذی بالخافقین تغربا	و اصعد فی کل البلاد و صوبا

فقدنال قرن الشمس مشرقا و مغربا	و فی ردم یأجوج بنی ثم نصبا

و ذلک ذوالقرنین تفخر حمیر	بعسکر قبل لیس یحصی فیحسبا

هم‌چنین مقریزی در *الخطط* نوشته: «بدان که پژوهش علمای اخبار به این‌جا منتهی شده که ذوالقرنین که قرآن کریم نامش را برده و فرموده: «و یسالونک عن ذی القرنین...» مردی عرب بوده که در سروده‌های عرب نامش بسیار آمده است، و نام اصلی‌اش صعب بن ذی مرائد فرزند حارث رائش، فرزند همال ذی سدد، فرزند عاد ذی منح، فرزند عار ملطاط، فرزند سکسک، فرزند وائل، فرزند حمیر، فرزند سبا، فرزند یشجب، فرزند یعرب، فرزند

۷۳۰. الطبری، تاریخ الامم و الملوک، ج. ۸: ۲۷۳

قحطان، فرزند هود، فرزند رهگذر، فرزند شالح، فرزند أرفخشد، فرزند سام، فرزند نوح بوده است. و او پادشاهی از شاهان حمیر است که همه از عرب عاربه بودند و عرب عرباء هم نامیده شده‌اند. و ذوالقرنین تبعی بوده صاحب تاج، و چون به سلطنت رسید نخست تجبر پیشه کرده و سرانجام برای خدا فروتنی کرده با خضر دوست شد، و کسی که گمان کرده ذوالقرنین همان اسکندر پسر فیلبس است اشتباه کرده، برای این‌که واژه «ذو» عربی است و ذوالقرنین از لقب‌های عرب برای پادشاهان یمن است، و اسکندر لفظی است رومی و یونانی»[۷۳۱].

اصمعی هم در *تاریخ العرب قبل الاسلام* و نشوان بن سعید در *شمس العلوم* چنین روایتی را ذکر کرده‌اند. اما درباره‌ی نام واقعی آن شاه یمنی اختلافی میان‌شان دیده می‌شود. اصمعی می‌گوید که او اسعد الکامل نام داشت و فرزند حسان بوده است.[۷۳۲] در *تاریخ بناکتی* ذوالقرنین لقب یکی از ملوک یمن به نام ابو کرت شمر بن عبید بن افریقیس بن ابرهه بن حارث دانسته شده است.[۷۳۳] اما نشوان بن سعید نام او را الصَّعب بن الحارث الرائِش یا الصَّعب بن قَرین بن هَمال ملقب به تبّع اَقرَن دانسته،[۷۳٤] و این را از روایت ابن هشام وام گرفته است.[۷۳۵] در همین کتاب می‌خوانیم که ذوالقرنین یمنی کسی بود که سد مأرب را در سرزمین حمیر ساخت و عربستان و ترکستان را فتح کرد و تا دیوار چین پیش رفت.

یکی از دلایلی که ذوالقرنین را با ملوک یمن همسان انگاشته‌اند، آن است که برخی از این امیران محلی به لقب

---

۷۳۱. مقریزی، ۱۹۵۹.

۷۳۲. اصمعی، ۱٤۲۵.

۷۳۳. بناکتی، ۱۳٤۸: ۱٦ـ۱۵.

۷۳٤. الحمیری، ۱۳۷۰، ج.۱: ۲۱۹.

۷۳۵. ابن هشام، ۱۹۷۹: ۹۱ و ۱۲۳.

خود پیشوند ذی را می‌افزودند و به خاطر دارا بودنِ چیزی آوازه‌ای می‌یافتند. از این رو، ایشان را اذواء می‌خواندند. از میان‌شان به نام‌هایی مانند ذی همدان، ذی غمدان، ذی المنار، ذی الاذغار و ذی یزن می‌توان اشاره کرد. مورخان دوران اسلامی ذوالقرنین را مردی مسلمان، یکتاپرست، دادگر، نیکوسیرت، قوی، باهیبت و باشکوه دانسته‌اند. آورده‌اند که او با لشگری بسیار انبوه به طرف باختر رفته، نخست بر مصر و سپس بر فراسوی آن چیره شد. آن‌گاه هم‌چنان در کناره دریای سپید به سیر خود ادامه داده تا به کناره‌ی اقیانوس غربی رسیده، و در آن‌جا آفتاب را دیده که در عینی حمئهٔ و یا حامیه فرو می‌رود. سپس از آن‌جا رو به خاور نهاده، و در راه خود آفریقا را بنا نهاد. مردی بوده بسیار حریص و خبره در بنائی و عمارت. و هم‌چنان سیر خود را ادامه داده تا به شبه‌جزیره و صحراهای آسیای میانه رسیده، و از آن‌جا به ترکستان و دیوار چین برخورده، و در آن‌جا قومی را یافته که خدا میان آنان و آفتاب ساتری قرار نداده بود.

با مرور آنچه درباره‌ی همسانی ذوالقرنین و ملوک یمن گفته شده، سه نکته روشن می‌شود. نخست آن که بین نویسندگان توافقی وجود ندارد که ذوالقرنین دقیقاً چه کسی بوده، و هویت او در میان ملوک یمن مشخص نیست، بلکه معمولاً او را یکی از تبابعه دانسته‌اند. این که کدام‌یک، معلوم نیست. دیگر آن که سازگاری‌ای میان زندگی‌نامه‌ی ملوک یمن و آنچه درباره‌ی ذوالقرنین روایت شده، وجود ندارد. یعنی وقتی بحث به همسانی این دو می‌رسد، نویسندگان به اموری افسانه‌آمیز روی می‌آورد و داستان‌پردازی‌هایی می‌کنند که بی‌شک درباره‌ی تاریخ واقعی امیران یمنی راست نبوده است. سومین نکته آن که دلیل روشنی برای همسان انگاشتن این دو ارایه نشده، مگر شباهت لقب ذوالقرنین با لقب برخی از ایشان.

قرآن سه ویژگی مهم را برای ذوالقرنین برمی‌شمرد و دو کارِ بزرگ را به او نسبت می‌دهد، که این‌ها عناصر

اصلی داستان ذوالقرنین هستند. ویژگی‌ها عبارتند از داشتن دانش، قدرت و شکوه شاهانه‌ی بزرگ، و خداپرستی. دو کردار او هم عبارتند از سفر به سرزمین ظلمت و دیدار با مردمی بیگانه، و ساختن سد در برابر یأجوج و مأجوج. این سه صفت و آن دو کردار با روایت‌های مربوط به هیچ یک از ملوک یمن هم‌خوانی ندارد. به خصوص سفر به دیار ظلمت و ماجراهای بعد از آن بخشی مهم از داستان ذوالقرنین است که در روایت‌های مربوط به شاهان یمن اثری از آن نمی‌بینیم. این روایت‌ها از ابتدای کار وجود داشته است. طوری که میبدی به سفرِ این شخص به کوه قاف نیز اشاره‌ای دارد و از ضحاک و وهب بن منبه نقل کرده که دانایان به ذوالقرنین صفات کوه قاف را گفتند و به او خبر دادند که در زیر هر شهری رگی از این کوه هست که از زمین‌لرزه جلوگیری می‌کند و علت زلزله جنبیدن همان رگ است.[۷۳۶]

گذشته از این، شرح نزول آیات *قرآن* نشان می‌دهد که مخالفان حضرت محمد برای نشان دادنِ ناآشنایی او با این نام از او درباره‌اش پرسش کرده‌اند. اگر ذوالقرنین در آن هنگام لقب یکی از ملوک حمیری بود که اشکالی در پاسخ‌گویی ایجاد نمی‌شد و کل این چالش بی‌معنا می‌گشت. بنابراین روشن است که منظور از ذوالقرنین در زمان نزول این آیات ملوک یمن نبوده، و این پیوند بعدتر و بر مبنای تفاخر اعراب به شاهان قدیمی‌شان شکل گرفته است.

دومین و مشهورترین قول، آن است که ذوالقرنین را با اسکندر مقدونی یکی بدانند. ابوالکلام آزاد نوشته که ابن سینا نخستین کسی بوده که اسکندر و ذوالقرنین را در کتاب *شفا* یکی انگاشته است و بعد از او نیز امام فخر

۷۳۶. میبدی، ۱۳۸۲ (ج.۹): ۲۷٤.

رازی این نظر را تأیید کرده و تبارنامه‌های دیگر ذوالقرنین را مردود دانسته است.[۷۳۷] ابن بلخی، بلعمی و بیرونی[۷۳۸] نیز ذوالقرنین را اسکندر دانسته‌اند. در *مجمل التواریخ و القصص* (۵۲۰ هجری) می‌خوانیم که دو ذوالقرنین داشته‌ایم. یکی که هم‌زمان با ابراهیم خلیل بوده و به جست‌وجوی آب حیات رفت، و دیگری که معاصر موسی بود و در سوره‌ی کهف به او اشاره شده و او همان «اسکندر ماقدونی» یا ذوالقرنین ثانی است.

سورآبادی آشکارا او را با اسکندر مقدونی یکی گرفته است. چون گفته که ذوالقرنین همان «اسکندر بن القیصر الرومی» بود که در جنگ با کفار سرش دو زخم برداشته بود و از این رو شبیه به شاخ دیده می‌شد. هم او روایتی خیال‌پردازانه‌تر را تعریف کرده و گفته که ذوالقرنین در اثر این دو زخم مرده بود، اما خداوند او را زنده ساخت تا به جهادش با کافران ادامه دهد.[۷۳۹] او همان کسی بود که بر دارا (داریوش سوم هخامنشی) چیره شد. دارا دو وزیر داشت که دسیسه کردند و او را به قتل رساندند، اما ذوالقرنین به قدری به دارا احترام می‌گذاشت که این دو وزیر را اعدام کرد. آن‌گاه به هند لشگر کشید و در جنگ با شاه آن‌جا که فور نام داشت پیروز شد. چون ارابه‌هایی را با اسبانی هراسیده و باری آتشین به میان صف پیل‌های فور فرستاد و باعث شد تا این جانوران به میان رسته‌ی هندیان بگریزند و منهزم‌شان سازند. هم‌چنین در موردش گفته شده که به جابلعا در کرانه‌ی شرقی زمین رفت و در آن‌جا مناره‌ای با آینه‌ای آهنین ساخت تا به کمکش شهر را با انعکاس نور آفتاب به آتش بکشد و به این ترتیب

۷۳۷. آزاد، ۱۳۳۰: ۱۹.

۷۳۸. بیرونی، ۱۳۸۹: ٦٠.

۷۳۹. سورآبادی، ۱۳۸۱ (ج.۲): ۱٤٤٦ و ۱٤٤۷.

مردم آن‌جا را به تسلیم شدن وادار کرد.[۷۴۰]

اشاره‌ی سورآبادی از این نظر مهم است که انگار به آمیختگی دو سویه‌ی نور و ظلمت در باورهای قدیمی ایرانی اشاره می‌کند و آن را به ذوالقرنین منسوب می‌کند. او ذوالقرنین را لقب سلیمان و اسکندر می‌داند و می‌گوید اسکندر برای جهاد در راه خدا به جنگ رفت و دو بار به دو سوی سرش ضربه خورد و مُرد و باز به امر خداوند زنده شد و بعد از آن به خاطر دو جای زخم روی سرش او را ذوالقرنین نامیدند. او هم‌چنین نوشته که ذوالقرنین بر هر دو لشگر نور و ظلمت فرمان می‌راند و آنها را در جابلقا و جابلسا مستقر ساخته بود. این توصیف‌ها از سویی به جمشید و پیوندش با هر دو نیروی خیر و شر شباهت دارد، و از سوی دیگر می‌تواند به چارچوب عمومی‌ترِ دین مهری اشاره کند که بهره‌مندی و غلبه بر هر دو سویه‌ی نور و ظلمت را ضروری و سودمند می‌دانست. اگر بخواهیم از سخن سورآبادی نتیجه‌ای تاریخی بگیریم، باید بگوییم این روایت‌ها شاید به پیوند کوروش با گرایش مهرپرستانه در دین زرتشتی پیوند داشته باشد. هرچند بعد از گذر زمانی چنین دراز اظهار نظر در این زمینه نوعی بی‌احتیاطی علمی قلمداد می‌شود.

یکی از اولین کسانی که با دیدی نقادانه به برابری ذوالقرنین و اسکندر نگریست، ابوریحان بیرونی است که در *آثارالباقیه* نوشت «اسکندر بن فیفوس یونانی... چون که در مقاصد خویش حکمت اعمال می‌کرد و به رای معلم خود ارسطو در مشکلاتی که برای او روی می‌داد، عمل می‌کرد، بدین سبب او را ذوالقرنین گفتند»[۷۴۱]. ایراد

---

۷۴۰. سورآبادی، ۱۳۸۱ (ج.۲): ۱٤٦۷_۱٤٥۰.

۷٤۱. بیرونی، ۱۳۸۹: ٦۰.

این تفسیر آن است که شاخ‌دار بودن که معنای ذوالقرنین است، ربطی به حکیمانه حکومت کردن ندارد. بیرونی خود به این نکته واقف بوده و دو دلیلِ دیگر برای این لقب پیشنهاد می‌کند. یکی آن که اسکندر دو قرنِ شمس (یعنی محل طلوع و جایگاه غروب خورشید) را در قلمرو خویش داشت و بر آن‌جا فرمان می‌راند. دیگر آن که دورگه بود و از دو شاخِ پارسی و یونانی (روم و فرس) برخاسته بود. بیرونی برای تأیید این حالت دوم به داستانِ جعلی‌ای اشاره کرده و اسکندر فرزند حرامزاده‌ی دارای اکبر (داریوش بزرگ) دانسته است.[۷۴۲] چنین می‌نماید که خودِ بیرونی به سست بودن این برداشت آگاه بوده، چون بلافاصله بعد از این جملات بندی آورده درباره‌ی نسب‌های ساختگی و جعلِ تبارنامه‌های شخصیت‌های تاریخی.

با وجود این، در منابع تاریخی و دینی ایرانی معمولاً ذوالقرنین را با اسکندر یکی گرفته‌اند. سمعانی در *الانساب* این نام را لقب اسکندر رومی می‌داند. غیاث‌الدین خواندمیر در *حبیب‌السیر* نام او را اسکندر دانسته ولی میان وی و اسکندر فیلقوس (مقدونی) تمایز قایل شده و گفته پادشاهی بوده که چهل سال حکومت کرده و سفر بسیار کرده و سد یأجوج و مأجوج را ساخته است. سید هبه‌الدین شهرستانی هم به ارتباط ذوالقرنین و سد اشاره کرده و گفته وی با اسکندر رومی متفاوت بوده است.[۷۴۳] حسن بن قطان مروزی نوشته که ذوالقرنین لقب چند پادشاه بوده و یکی از آنها همان است که سد را ساخت. این شخص بلینس نام داشت و شاه آشور بود. آن‌که نامش در *قرآن* آمده از تبابعه بوده و همان شمریرعش است که دو دسته موی سپید از نوزادی بر سرش رویید و آنها را

---

۷۴۲. بیرونی، ۱۳۸۹: ٦١ـ٦٠.

۷۴۳. بدره‌ای، ۱۳۸٤: ۱٤٥.

هم‌چون دو شاخ بر سرش می‌بافتند.

جالب آن که به تدریج ذوالقرنین از مرتبه‌ی شاهی باشکوه به پیامبری دادگر دگردیسی یافت. ابن اثیر در *المرصع* ذوالقرنین را ملکی صالح خوانده که، به گفته‌ی بعضی، از انبیا بوده است. در *تقویم التاریخ* رخدادها به صورت سال‌شمار از زمان آفرینش جهان تا سال ۱۰۸۵ هجری قمری ذکر شده است. در برابر سالِ ۵۲۸۸ بعد از خلقت می‌خوانیم: «وفات اسکندر بن فیلفوس یونانی و ذوالقرنین ثانی در شهر زور»[۷۴۴]، و در وقایع سال ۳۴۸۰ می‌خوانیم: «ملاقات ذوالقرنین حمیری بانی سد و صاحب خضر علیه السّلام با حضرت ابراهیم در مکه معظمه»[۷۴۵]. در *وقایع السنین و الاعوام* نام ذوالقرنین در باب اول در میان «انبیای عظام و رسل کرام» ذکر شده است.[۷۴۶] در تاریخ *روضة الصفا* هم نام ذوالقرنین اکبر را در میان پیامبران می‌بینیم.[۷۴۷] از دید *کشف الاسرار*، علم به چهار رده تقسیم می‌شود: علم الاسماء که به آدم تعلق داشت، علم تعبیر که در اختیار یوسف بود، علم غیب که خضر بر آن احاطه داشت، و علم طلسم که ذوالقرنین آن را دارا بود.[۷۴۸] میبدی می‌گوید نار در قرآن شش معنا دارد: عقوبت برای کافران، مذلت برای شیطان، معونت برای ذوالقرنین، کرامت برای ابراهیم، معرفت و هدایت برای موسی، و منفعت.[۷۴۹] باور به پیامبر بودنِ این شخص تا روزگار ما ادامه یافته است. چنان که عمادالدین حسین اصفهانی

---

۷۴۴. حاجی‌خلیفه، ۱۳۸٤: ۳۲.

۷۴۵. حاجی‌خلیفه، ۱۳۸٤: ۲٤.

۷۴۶. خاتون‌آبادی، ۱۳۵۲: ۱٤.

۷۴۷. میرخواند، ۱۳۳۹.

۷۴۸. میبدی، ۱۳۸۲ (ج.۵): ۷۳۹.

۷۴۹. میبدی، ۱۳۸۲ (ج.۷): ۱۸٦.

(عمادزاده) در کتاب *تاریخ انبیا* به دو ذوالقرنین قایل شده، یکی اسکندر پسر فیلیپ مقدونی و دیگری شاهی مؤمن و خداپرست که از نوادگان اسحاق بن ابراهیم بود و برخی او را از پیامبران دانسته‌اند و پسرخاله‌ی خضر حکیم بوده و مقبره‌اش هم در دومۀالجندل قرار دارد.[۷۵۰]

پیامبری ذوالقرنین به خصوص با داستان سفرِ او به ظلمات و ساخته شدنِ سدی در برابر قومِ مهاجم یأجوج و مأجوج ارتباط دارد. یأجوج و مأجوج نام‌هایی هستند که در عربستانِ پیش از اسلام هم شناخته شده بودند و روایت‌های‌شان در ارتباط با کوروش احتمالاً از مجرای ادبیات سریانی به این سرزمین راه یافته است. اصل کلمه در زبان‌های سامی از גוג (گوگ) و מגוג (مگوگ) عبری گرفته شده که در مورد داستان‌های اساطیری مربوط به کوروش به کار رفته است. این دو کلمه را در سه جای کتاب مقدس می‌بینیم. یکی در «پیشگویی‌های حزقیال» که چنین جمله‌ای را می‌خوانیم:[۷۵۱]

1. וַיְהִי דְבַר־יְהוָה אֵלַי לֵאמֹר׃

2. בֶּן־אָדָם שִׂים פָּנֶיךָ אֶל־גּוֹג אֶרֶץ הַמָּגוֹג נְשִׂיא רֹאשׁ מֶשֶׁךְ וְתֻבָל וְהִנָּבֵא עָלָיו׃

1. καὶ έγένετο λόγος κυρίου πρός με λέγων
2. υὶὲ άνθρώπου στήρισον τὸ πρόσωπόν σου έπὶ Γωγ καὶ τὴν γῆν τοῦ Μαγωγ ἄρχοντα Ρως Μοσοχ καὶ Θοβελ καὶ προφήτευσον έπ᾽ αύτὸν

---

۷۵۰. عمادزاده، ۱۳۷۱: ۲۷۲.

۷۵۱. کتاب حزقیال، باب ۳۸، آیه‌ی ۱ و ۲.

1. Et factus est sermo Domini ad me, dicens:
2. Fili hominis, pone faciem tuam contra Gog, terram Magog, principem capitis Mosoch et Thubal, et vaticinare de eo.

و کلام خداوند بر من نازل شده گفت:

ای پسر انسان به جوج که از زمین ماجوج و رئیس روش و ماشک و توبال است بنگر و بر او نبوت نما.

ابتدای باب بعدی «کتاب حزقیال» هم با اشاره‌ی دیگری به همین قوم آغاز می‌شود:[۷۵۲]

וְאַתָּ֤ה בֶן־אָדָם֙ הִנָּבֵ֣א עַל־גּ֔וֹג וְאָמַרְתָּ֕ כֹּ֥ה אָמַ֖ר אֲדֹנָ֣י יְהוִ֑ה הִנְנִ֤י אֵלֶ֨יךָ֙ גּ֔וֹג נְשִׂ֕יא רֹ֖אשׁ מֶ֥שֶׁךְ וְתֻבָֽל׃

καὶ σύ υἱὲ ἀνθρώπου προφήτευσον ἐπὶ Γωγ καὶ εἰπόν τάδε λέγει κύριος ἰδοὺ ἐγὼ ἐπὶ σὲ Γωγ ἄρχοντα Ρως Μοσοχ καὶ Θοβελ

Tu autem, fili hominis, vaticinare adversum Gog, et dices: [Hæc dicit Dominus Deus: Ecce ego super te, Gog, principem capitis Mosoch et Thubal.

پس تو ای پسر انسان درباره‌ی جوج نبوت کرده بگو، خداوند یهوه چنین می‌فرماید که اینک ای جوج رئیس روش و ماشک و توبال، من به ضد تو هستم.

---

۷۵۲. کتاب حزقیال، باب ۳۹، آیه‌ی ۱.

در نهایت سومین اشاره را در «مکاشفه‌ی یوحنا» می‌خوانیم که در اواخر دوران اشکانی نوشته شده و به سنت مسیحی تعلق دارد:[۷۵۳]

7. Et cum consummati fuerint mille anni, solvetur Satanas de carcere suo, et exibit, et seducet gentes, quæ sunt super quatuor angulos terræ, Gog, et Magog, et congregabit eos in prælium, quorum numerus est sicut arena maris.
8. Et ascenderunt super latitudinem terræ, et circuierunt castra sanctorum, et civitatem dilectam.

۷. و چون هزار سال به انجام رسد شیطان از زندان خود خلاصی خواهد یافت.

۸. تا بیرون رود و امت‌هایی را که در چهار زاویه‌ی جهان‌اند، یعنی جوج و ماجوج را گمراه کند و ایشان را به جهت جنگ فراهم آورد که عدد ایشان چون ریگ دریاست.

اما این دو کلمه در عبری نیز بیگانه هستند و باید به دنبال خاستگاه‌شان گشت. این کلمه به شکل Gvg (گوگ) و gvgm (مگوگ) به سریانی نیز راه یافته و از آن‌جا به عربی وارد شده است. لوکزنبرگ افزوده شدنِ «ی» به ابتدای این دو اسم را ناشی از چرخش این اسامی در زبان آرامی می‌داند. از دید او، این یای آغازین در

۷۵۳ . مکاشفه‌ی یوحنا، باب ۲۰، آیات ۷ و ۸.

اصل «آ» خوانده می‌شده[754] و این را می‌دانیم که افزوده شدن واک «آ» به ابتدای اسامی بیگانه در زبان آرامی رواج داشته است.

هورویتز معتقد است دو دیو ماندایی که هاگ و ماگ نام دارند خاستگاه این عبارت قرآنی هستند، اما جفری مسیر وام‌گیری را واژگونه می‌داند و ادبیات ماندایی را در این مورد وام‌دار قرآن می‌شمارد.[755] مفصل‌ترین شرح قدیمی درباره‌ی این قوم اساطیری را در تفسیر سورآبادی می‌توان یافت. از دید این نویسنده، نام این قوم به معنای جوشیدن است و از آن‌جا ناشی شده که شماری بسیار زیاد دارند و «می‌گویی می‌جوشند و بر هم می‌مخند». نام‌های دیگر این قوم «مغمغ و کمیز» است که کلمه‌ی نخست تحریف‌شده‌ای از واژه‌ی مغول است. توصیف سورآبادی نیز به بازتاب ذهنی ویژگی‌های مردم زردپوستی مربوط می‌شود که از ترکستان تا چین زندگی می‌کرده‌اند. ایشان «مردمی کافر، مردارخوار، پهن‌روی، سگ‌دندان و کوتاه‌بالا» بوده‌اند که از نوادگان یافث محسوب می‌شدند.[756] ایشان همه در آن سوی سد ذوالقرنین «پنافته شدند» به جز گروهی اندک که بیرون ماندند و به اتراک (ترک‌ها) تبدیل شدند. قوم یاجوج و ماجوج دایم در کار رخنه در سدی هستند که برابرشان کشیده شده است. هر شب حاصل تلاش‌شان آن است که تنها به قدر مویی از سد باقی می‌ماند، اما ایشان شب‌ها استراحت می‌کنند و هر بار به هم می‌گویند: فردا کار را تمام می‌کنیم. اما چون نمی‌گویند «بسم الله»، سد طی شب بار دیگر به وضعیت سابق خود باز می‌گردد. تا آن که در روز قیامت یکی از آنها مسلمان می‌شود و گفتن بسم الله را به ایشان

---

754. Luxenberg, 2007: 88.

۷۵۵ . جفر ۳۹۴.

۷۵٦ . سورآبادی، ۱۳۸۱ (ج.۲): ۱٤٥۲ و ۱٤٥۳.

می‌آموزد و به این ترتیب سد ذوالقرنین شکافته می‌شود و یأجوج و مأجوج به گیتی (ایران‌زمین؟) می‌تازند و تمام مردمان را تهدید می‌کنند.[۷۵۷]

در روایت‌های بعدی شاخ و برگ‌هایی تازه درباره‌ی این قوم و ذوالقرنین می‌بینیم. میبدی در مورد خاستگاه این قوم می‌گوید که از ریختن پشتاب آدم بر خاک به وجود آمدند و از حوا زاده نشدند. او نام دیگری نیز برای ایشان ذکر می‌کند: معمع و کمین.[۷۵۸] قومی که در این سوی مرز یأجوج و مأجوج می‌زیستند و با آنها دشمن بودند و ذوالقرنین را به ساختن سد برانگیختند، سالوخ و مالوخ نام داشتند.[۷۵۹] در مورد مردمی که در محل طلوع خورشید زندگی می‌کردند و در آیه‌ی 90 مورد اشاره واقع شده‌اند، سورآبادی می‌گوید که تاریس و تافیل نام داشتند و مردمی دوال‌پا و گلیم‌گوش بودند.[۷٦۰] میبدی نوشته که تنها یکی از هر ده تن در میان ایشان لباس بر تن می‌کرد.[۷٦۱]

از این گزارش‌ها برمی‌آید که منظور از یأجوج و مأجوج قبایل زردپوست ساکن مغولستان و ترکستان بوده‌اند. سالوخ و مالوخ نیز باید به ساکنان سغد و خوارزم اشاره داشته باشد. در دوران اسلامی قبایل ساکن این منطقه ترکانی بودند که از آمیخته شدن خون ایرانی و مغول پدید آمده بودند و خصوصیات نژادی مغول‌ها و زبانی وابسته به مغولی (ترکی) را با سبک زندگی کوچگردانه و آیین‌ها و اسامی و سنن دینی ایرانی دارا بودند. در واقع، از قرن سوم میلادی به بعد که واپسین امواج سکاها از شرق پا پس کشیدند و جای خود را به قبایل ترک دادند،

---

۷۵۷. سورآبادی، ۱۳۸۱ (ج.۲): ۱٤٥٤.

۷۵۸. میبدی، ۱۳۸۲ (ج.۵): ۷٤۲.

۷۵۹. سورآبادی، ۱۳۸۱ (ج.۲): ۱٤٥۲.

۷٦۰. سورآبادی، ۱۳۸۱ (ج.۲): ۱٤٥۱.

۷٦۱. میبدی، ۱۳۸۲ (ج.۵): ۷٤۲.

این مردم بر صحنه‌ی تاریخ پدیدار شدند. ترکانی که تا قرن چهارم هجری به درون ایران‌زمین نفوذ کردند و بعدتر مؤسس بیشتر دودمان‌های عصر اسلامی در ایران شدند، در واقع، قبایل زردپوستی با تبار مغولی بودند که از نظر نژادی کمی با سپیدپوستان آریایی درآمیخته بودند و از نظر فرهنگی کاملاً ایرانی شده بودند. داستان یأجوج و مأجوج نشانگر هراس ایرانیان شهرنشین از این قبایل کوچگرد و غارتگر است. ریشه‌ی سد ذوالقرنین اما، به دژهای هفت‌گانه‌ای مربوط می‌شود که کوروش در مرز سغد و ترکستان در برابر قبایل کوچگرد مشابهی کشید. در آن دوران، سراسر ترکستان ایرانی‌نشین بود و بنابراین قبایل تهدیدگری که باعث شدند ذوالقرنین در ابتدای کار سدش را بسازد، در واقع، سکاهای ایرانی‌تباری بودند که به همان ترتیب کوچگرد و غارتگر محسوب می‌شدند.

در آستانه‌ی حمله‌ی مغول، ذوالقرنین به خاطر ساختن سدی که در برابر قوم یأجوج و مأجوج ساخته بود بیشتر مورد توجه قرار گرفت. چرا که در این دوران مردم ایران‌زمین قومِ یادشده را با مغولان یکی می‌انگاشتند. در *تاریخ جهان‌گشای جوینی* اشاره‌ای هست که نشان می‌دهد مردم در روزگار نوشته شدن این کتاب ترکان و مغولان را با قوم یأجوج و مأجوج یکی می‌دانسته‌اند و سد ذوالقرنین را جایی در شمال شرقی ایران‌زمین قرار می‌داده‌اند. در این متن شرحی آمده از این که مردم شادیاخ چگونه بعد از شنیدن خبر شکست خوردن خان ختای شادمان شدند و خوارزمشاه را بابت این پیروزی شادباش گفتند. در این میان: «با جمعی به نزدیک استادم سیّد مرتضی بن سیّد صدرالدّین... رفتم. او را دیدم در کنج خانه‌ای غمناک و زفان از گفت و شنید بربسته. از صاحب حزن درین روز شادی‌افروز استکشافی رفت، فرمود که: ای غافلان! ورای این ترکان قومی‌اند در انتقام و اقتحام لجوج و در کثرت عدد فزون بر یأجوج و مأجوج. و قوم ختای در ما بین به حقیقت سدّ ذی القرنین بودند و نه

همانا که چون آن سدّ مبدّل شود در بیضه این ملک سکونی باشد و هیچ‌کس را به تمتّع و تنعّم رکونی. امروز تعزیت اسلام می‌دارم»[۷۶۲].

در *تاریخ عالم‌آرای عباسی* سد اسکندر چنین توصیف شده: «بین الجمهور چنین مشهور است که سد اسکندر ذوالقرنین که در قرآن مجید ذکر آن شده همین سد باب‌الابواب است که جهۀ دفع مضرت یاجوج و ماجوج صفتان داشت که از کنار دریا تا البرز کوه کشیده شده اما صورت وقوع ندارد زیرا که آن سد در اقصی دیار شرقی و شمالی است که ذوالقرنین اکبر در مابین آدمیان و یاجوج و ماجوج بروی و آهن و رصاص ترتیب داده و این سد را مسموع گشته که شاه انوشیروان کسری جهۀ رفع مضرت و آسیب مردم گشت که جز صورت نوعی نشان از آدمی ندارند ترتیب داده و چون هر شیئی را در مقام تعریف و ستودن بفرد کامل نسبت می‌دهند محتمل است که این سد را از غایت استحکام بطریق مجاز باین سد نسبت کرده سد اسکندر می‌نامیده باشند»[۷۶۳].

بعد از فرو نشستن آسیب مغولان و بازگشت دودمان‌های ایران‌گرا به ایران‌زمین، رسم شد که شاهان خود را با ذوالقرنین همسان بینگارند و این به خصوص از آن رو بود که درگیری دایمی میان شاهان ایرانی و قبایل مهاجم ازبک و تاتار وجود داشت و با این نظیره‌سازی خویش را به سازنده‌ی سدی در برابر یأجوج و مأجوج تشبیه می‌کردند. نمونه‌اش آن که اسپناقچی پاشازاده در کتاب *انقلاب الاسلام بین الخواص و العوام* ماجراهای دوران شاه اسماعیل صفوی و شاه سلیم عثمانی را آورده است. در آن می‌خوانیم که در سال ۹۲۱ هجری تاجری اصفهانی،

---

۷۶۲. جوینی، ۱۳۸۲: ٤۳۲.

۷۶۳ . ترکمان، ۱۳۵۰، ج.۲: ۷۳٦_۷۳٤.

که همان فضل‌الله پسر روزبهان خنجی بوده، عریضه‌ای برای شاه اسماعیل فرستاده و در آن شعری در مدح وی سروده است. این شعر به خاطر اشاره به ذوالقرنین جالب توجه است:[۷٦٤]

چنین دیدم ز اخبار پیمبر — که ذو القرنین بد در روم قیصر
به ذوالقرنین از آن خود را علم کرد — که ملک فارس با روم ضم کرد
دو قرن او شاه خود اندر جهان شد — به شرق و غرب حکم او روان شد
بیا ای نصر دین کسر صنم کن — به تخت روم، ملک فرس ضم کن
که شرق و غرب را از دولت و کام — بگیرد باز ذوالقرنین اسلام
ز اخبار ملاحم در صحابه — چنین آورد کاتب در کتابه
که در اسلام بعد از قرن بیمر — شود دیندار ذوالقرنین دیگر
تو آن دین‌پرور و کشورستانی — که ذوالقرنین موعود جهانی
بیا از روی عالم رنج بردار — بکش زنهار مار و گنج بردار
مراد من از این، نی گنج و مال است — غرض گنج رضای ذوالجلال است
دو قرن ار زان که ذوالقرنین شد شاد — ترا صد قرن عمر و مملکت باد
الهی سرور ما پیر گردد — چون ذوالقرنین عالم‌گیر گردد

٧٦٤ . اسپناقچی پاشازاده، ۱۳۷۹: ۱۵۵.

ز نور عدل او عالم منورّ — امین آمین بگو تا روز محشر

می‌بینیم که در این شعر ذوالقرنین همان ناجی آخرالزمان است که همه‌ی گیتی را تسخیر خواهد کرد و شاعر وی را با شاهِ ممدوح خود یکی انگاشته است. این لقب تنها به شاهان ایرانی منحصر نبوده و شاهان عثمانی نیز، که زبان درباری‌شان پارسی بوده، خویشتن را ذوالقرنین می‌خوانده‌اند. این لقب در ایران نیز برای‌شان به رسمیت شمرده می‌شده است، چنان که شاه‌صفی نیز در نامه‌ای که به زبان ترکی به سلطان ابراهیم خان فرستاده، در کنار لقب‌های باستانی ایرانی مانند شهنشاه جم‌جاه، او را «ثانی اسکندر ذوالقرنین» می‌نامد.[۷۶۵] از سوی دیگر، شاه‌عباس صفوی نیز در نامه‌های درباری ترکی دوره‌اش با لقبِ «خادم الحرمین الشرفین حافظ شریعت رسول الثقلین، ثانی اسکندر ذوالقرنین، سلطان البرّین و البحرین خاقان الشرقین و الغربین سمی جد الامجد» خوانده شده است.[۷۶۶]

این سنت همسان انگاشتن ذوالقرنین و اسکندر و همتا گرفتن‌اش با شاهِ حاکم بعد از دوران صفوی نیزادامه یافت. شاعری به نام میرزا قوام‌الدین محمد قزوینی هم وقتی شاهی در «روز پنجشنبه بیست و چهارم شوال سال هزار و صد و چهل هشت بعد از گذشتن هشت ساعت و بیست دقیقه، بطالع اسد تاج بر سر گذاشت»، و خواست ماده‌ی تاریخ این تاج‌گذاری را بسراید، اسکندر و ذوالقرنین را یکی گرفت:[۷۶۷]

اسکندر شان بنصر و تأیید و ظفر — بر مسند جم گشت عدالت گستر

تاریخ جلوس میمنت مأنوسش — ذوالقرنین است تاج اقبال بسر

۷۶۵ . نوایی، ۱۳۶۰: ٤٦.

۷٦٦ . نوایی، ۱۳۶۰: ۱۸٦.

۷٦۷ . استرآبادی، ۱۳٦٦: ۷٤۱.

به این ترتیب، نام و لقب ذوالقرنین در دوران صفوی و قاجار شهرت و رواجی یافت. دکتر بدره‌ای در کتابی که نوشته فهرستی از کسانی را فراهم آورده که با لقب ذوالقرنین شناخته می‌شده‌اند: فریدون، ابن ابی‌المظفر حمدان بن ناصرالدوله تغلبی، شمر بن افریقس بن ابرهه بن الرایش، حضرت علی، عمر بن منذر لخمی، منذر بن امرؤالقیس بن نعمان، و هرمس بن میمون.[۷۶۸]

در این میان، شمار زیادی کتاب و متن درباره‌ی ذوالقرنین نوشته شده که همه‌شان او را با اسکندر مقدونی یک می‌انگارند و افسانه‌های منسوب به شخصیت‌های گوناگون را در هویت وی با هم درمی‌آمیزند. گویا عبدالکافی بن البرکات نخستین کسی بوده که اسکندرنامه‌ای منثور را بر مبنای روایت‌های منسوب به وهب بن منبه نوشته است. متنی که امروز از این کتاب در دست داریم، توسط خوشنویسی با این نام در قرن ششم هجری نوشته شده است.[۷۶۹] بعد از قرن ششم شمار زیادی از این اسکندرنامه‌ها را داریم که در بیشترشان به لقب ذوالقرنین برای اسکندر اشاره شده است. بدری کشمیری، که از بزرگان سلسله‌ی نقشبندیه بوده، در سال ۹۸۹ هجری قمری به تفصیل داستان ذوالقرنین را در رسل‌نامه‌ی خود گنجاند و هفت‌هزار بیت و پنجاه و چهار جزو صرف آن کرد و هر یک از آنها را «خامه» نام داد. شعرش سست و شتابزده است و در شرح داستان به اسکندرنامه‌ی نظامی گنجوی نظر داشته است.[۷۷۰] برخی از این نویسندگان نیز از ذوالقرنین به عنوان برچسبی برای مفهوم شاهِ جهاندار استفاده می‌کردند و مقصودی غیرتاریخی را با این دستاویز بیان می‌کردند. چنان که میرزا فصل‌الله شیرازی که خاوری لقب

۷۶۸ . بدره‌ای، ۱۳۸٤: ۱٦۳ـ۱٦۲.

۷٦۹ . عرفان‌منش، ۱۳۸۹: ۳٤.

۷۷۰ . صفا، ۱۳٤۲، ج.٥: ۷۱٦.

داشته هم کتابی به نام *تاریخ ذوالقرنین* نوشته که در آن به اسم ذوالقرنین ماجراهای تاریخی دوران خود را بازگو کرده است.[771]

پس، دومین نظریه درباره‌ی هویت ذوالقرنینِ قرآنی اسکندر مقدونی است که هزار سال گذشته در متون و منابع پارسی و عربی و ترکی غالب بوده است. در دوران جدید، بازخوانی نقادانه‌ی این متون آغاز شد و به خصوص در سال‌های گذشته گمانه‌زنی درباره‌ی هویت واقعی ذوالقرنین رواج بیشتری یافت. برخی از برداشت‌ها در این زمینه تخیلی و نامستند است. چنان که مثلاً عمادزاده هویتی تخیلی و پیامبرگونه برای ذوالقرنین برشمرده و جای آرامگاهش را هم نشان داده است.[772] دیگری، دیدگاهی است که او را با داریوش بزرگ برابر می‌گیرد. سندِ مورد نظر این دیدگاه، سخن علامه مجلسی در *حیات القلوب* است که روایتی را از حضرت علی ذکر کرده که طی آن ایشان ذوالقرنین را لقب پادشاهی مقتدر می‌داند که نام واقعی‌اش عیاش بوده است.[773]

این برداشت در متون دیگری هم نمود دارد. چنان که در *رساله در پادشاهی صفوی* می‌خوانیم که: «پس بدان ای طالب حق، بنابر آنچه گفته شد پادشاهی سه مرتبه دارد: اوّلا و بالذات در هر عصری از اعصار، پادشاهی با حجّت حق تعالی است، مثل انبیاء و اوصیاء ــ علیهم السلام ــ خواه مردم خواهند و خواه نخواهند. هرگاه خواهند آن بزرگواران جبراً و قهراً، لکن جناب مقدّس الهی مزد ایشان را در دنیا قرار نفرموده بلکه به آخرت انداخته، و لهذا ایشان با خلق به مدارا سر کنند، و مؤیّدات این معنی بسیار و ظاهر است؛ زیرا که جبر پای تکلیف

---

۷۷۱ . خاوری، ۱۳۸۰.

۷۷۲ . عمادزاده، ۱۳۷۱: ۲۷۲.

۷۷۳ . عرفان‌منش، ۱۳۸۹: ۲۲۷.

را از میان مردم برمی‌دارد. و لهذا روایت نموده صدوق در خصال از جناب ابوجعفر ــ علیه السّلام ــ که فرمود: لم یبعث الأنبیاء ملوکا فی الأرض إلا أربعهٔ بعد نوح: ذوالقرنین و اسمه عیاش، و داود و سلیمان و یوسف ــ علیهم السلام ــ فأما عیاش فملک ما بین المشرق و المغرب، و أما داود فملک ما بین الشامات إلی بلاد إصطخر و کذلک کان ملک سلیمان و أما یوسف فملک مصر و براریها و لم یجاوزها إلی غیرها»[۷۷۴]. با تکیه بر سند اول، و بر مبنای شباهت آوایی نام عیاش و داریوش طاهر رضوی فرض کرده که ذوالقرنین داریوش اول هخامنشی بوده است.[۷۷۵]

گذشته از دو دیدگاه سنتیِ پرطرفدار که ذوالقرنین را با ملوک یمن یا اسکندر مقدونی برابر می‌انگارد، و با چشم‌پوشی از برداشت‌های اخیر که بر تخیل فراوان یا مستندات اندک تکیه زده‌اند، به دیدگاه دیگری می‌رسیم که در قرن گذشته مطرح شده و به تدریج به صورت دیدگاه غالب درآمده است. آن هم این که بیشتر دانشمندان معاصر ایرانی ذوالقرنین را همان کوروش دانسته‌اند.

این سخن را بارِ نخست ابوالکلام آزاد به شکلی مستدل مطرح کرد، و بعد از آن علامه طباطبایی، مودودی، نورعلی تابنده گنابادی[۷۷۶]، سِراحمدخان علیگری، علی شریعتی[۷۷۷] و مکارم شیرازی آن را پذیرفتند. بیشتر نویسندگان معاصر که با روشی علمی به موضوع نگریسته‌اند نیز به همین نتیجه دست یافته‌اند که از میان‌شان فریدون بدره‌ای و محیط طباطبایی علمی‌ترین رویکردها را داشته‌اند. هر چند هم‌چنان کسانی که او را با اسکندر

---

۷۷۴. ناجی، ۱۳۸۷: ٦٥.

۷۷۵. رضوی، ۱۳۷۹.

۷۷٦. تابنده، ۱۳٦٥.

۷۷۷. شریعتی، ۱۳۸۸.

یکی می‌دانند هم وجود دارند. چند سال پیش کتابی چاپ شد که نویسنده‌ی آن هم‌چنان از برابری ذوالقرنین و ملوک یمن دفاع می‌کرد.[۷۷۸] بنابراین این دیدگاه نیز هنوز هوادارانی دارد.

ناگفته نماند که در میان اندیشمندان مصری، این گرایش وجود داشت تا ذوالقرنین را فرعونی مصری بدانند و از این رو برخی او را با توت‌آنخ‌آمون همسان انگاشته‌اند. با وجود این، دکتر عبدالمنعم النمر، که زمانی وزیر اوقاف و امور دینی مصر بود، کتابی در رد این فرضیه نوشت و دیدگاه ابوالکلام آزاد را پذیرفت. بعد از او برجسته‌ترین شخصیت دینی و علمی جهان عرب که صابر صالح زغلول است، در ۲۰۱۱ کتابی مفصل منتشر کرد و در آن پیوندهای کوروش و ذوالقرنین را بررسی کرد و او نیز به همین نتیجه رسید که استدلال ابوالکلام آزاد مستدل و درست بوده است.[۷۷۹]

ابوالکلام آزاد شرح حال کوروش را با آنچه در قرآن در باب ذوالقرنین آمده وفق داده و نتیجه گرفته که او تنها پادشاهی است که با توصیف قرآنی سازگاری دارد.[۷۸۰] خلاصه‌ی بحث وی چنین است که در میان شاهان نامدار باستانی هیچ یک با توصیف ذوالقرنین در قرآن هم‌خوانی ندارند. به طور خاص، اسکندر با این وصف سازگار نیست. او سدی نساخت و شرق و غرب را تسخیر نکرد، یعنی در جهت غرب لشگرکشی مهمی انجام نداد. هم‌چنین شاهی نیکوکار یا خوشنام نبود و با تاخت‌وتازهای خود جهان را در آشوب و خشونت غرقه ساخت. تنها بازتاب نوشته‌های کالیستنس دروغین و به خصوص شاهکار نظامی گنجوی بود که او را هم‌چون شخصیتی

---

۷۷۸. ابطحی، ۱۳۸۳: ۳۳۷.

۷۷۹. زغلول، ۲۰۱۱.

۷۸۰. آزاد، ۱۳۳۰: ٥٦ـ٤٦.

مثبت در ادبیات پارسی تثبیت کرد و باعث شد تا او را با ذوالقرنین یکی بینگارند.[۷۸۱]

آنچه باعث شد ابوالکلام آزاد به درستی تبار ذوالقرنین را تشخیص دهد، مطالعه‌ی دقیق *تورات* است و خاستگاه این عبارت.[۷۸۲] کلمه‌ی ذوالقرنین در عربی یعنی «دارنده‌ی دو شاخ». این کلمه برای نخستین بار در پیوند با پادشاهان در *تورات* به کار گرفته شده است. در زبان عبری نیز مثل عربی، شاخ «قَرن» خوانده می‌شود. آشکار است که در این میان خودِ شاخ است که اهمیت دارد و معنای نهفته در آن است که هویت شاهِ شاخ‌دار را مشخص می‌سازد. اگر *تورات* با دقت بخوانیم، به کاربردهایی از این کلمه بر می‌خوریم که بر شکوه و اقتدار شاهانه دلالت می‌کنند. در *تورات* اولین جایی که اشاره به کلمه‌ی قرن را می‌بینیم سِفر تثنیه است، که در آن اقتدار آسمانی یوسف به صورت شاخی بر سرش بازنموده شده است:[۷۸۳]

16. וּמִמֶּגֶד אֶרֶץ וּמְלֹאָהּ וּרְצוֹן שֹׁכְנִי סְנֶה תָּבוֹאתָה לְרֹאשׁ יוֹסֵף וּלְקָדְקֹד נְזִיר אֶחָיו׃

17. בְּכוֹר שׁוֹרוֹ הָדָר לוֹ וְקַרְנֵי רְאֵם קַרְנָיו בָּהֶם עַמִּים יְנַגַּח יַחְדָּו אַפְסֵי־אָרֶץ וְהֵם רִבְבוֹת אֶפְרַיִם וְהֵם אַלְפֵי מְנַשֶּׁה׃ ס

16. καὶ καθ᾽ ὥραν γῆς πληρώσεως καὶ τὰ δεκτὰ τῷ όφθέντι έν τῷ βάτῳ ἔλθοισαν έπὶ κεφαλὴν Ιωσηφ καὶ έπὶ κορυφῆς δοξασθεὶς έν άδελφοῖς
17. πρωτότοκος ταύρου τὸ κάλλος αύτοῦ κέρατα μονοκέρωτος τὰ κέρατα αύτοῦ έν αύτοῖς ἔθνη κερατιεῖ ἅμα ἕως έπ᾽ ἄκρου γῆς αὗται μυριάδες Εφραιμ καὶ αὗται

---

۷۸۱. بدره‌ای، ۱۳۸٤: ۱۷۱ـ۱۷۰.

۷۸۲. آزاد، ۱۳۳۰: ۲۱ـ۲۰ و ۲۹.

۷۸۳. سفر تثنیه، باب ۳۳، آیه‌ی ۱۷.

χιλιάδες Μανασση

16. et de frugibus terræ, et de plenitudine ejus. Benedictio illius qui apparuit in rubo, veniat super caput Joseph, et super verticem nazaræi inter fratres suos.
17. Quasi primogeniti tauri pulchritudo ejus, cornua rhinocerotis cornua illius:in ipsis ventilabit gentes usque ad terminos terræ. Hæ sunt multitudines Ephraim: et hæc millia Manasse.

«۱٦. و از نفایس زمین و پُری آن، و از رضامندی او که در بوته ساکن بود، برکت بر سر یوسف برسد و بر فرق سر آن‌کس که از برادران خویش ممتاز گشت.

۱۷. جاه او مثل گاو نخست‌زاده‌اش باشد، و شاخ‌هایش مثل شاخ‌های گاو وحشی، با آنها همه‌ی امت‌ها را دسته‌جمعی تا دوردست‌های زمین خواهد زد، و اینان ده‌هزارهای افراییم و هزارهای منسی هستند».

در مراثی ارمیای نبی هم مضمون مشابهی را می‌بینیم، با این تفاوت که این بار اقتدار خودِ یهوه به صورت شاخ تجلی کرده است:[۷۸٤]

גָּדַ֣ע בָּֽחֳרִי־אַ֗ף כֹּ֚ל קֶ֣רֶן יִשְׂרָאֵ֔ל הֵשִׁ֥יב אָח֛וֹר יְמִינ֖וֹ מִפְּנֵ֣י אוֹיֵ֑ב וַיִּבְעַ֤ר בְּיַֽעֲקֹב֙ כְּאֵ֣שׁ לֶֽהָבָ֔ה אָכְלָ֖ה סָבִֽיב׃ ס

συνέκλασεν έν όργῇ θυμοῦ αύτοῦ πᾶν κέρας Ισραηλ άπέστρεψεν όπίσω δεξιὰν αύτοῦ άπὸ προσώπου έχθροῦ καὶ άνῆψεν έν Ιακωβ ὼς πῦρ φλόγα καὶ κατέφαγεν

۷۸٤. مراثی ارمیاء، باب ۲، آیه‌ی ۳.

πάντα τὰ κύκλῳ

Confregit in ira furoris sui omne cornu Israël; avertit retrorsum dexteram suam a facie inimici, et succendit in Jacob quasi ignem flammæ devorantis in gyro.

«[خداوند] از شدت خشم خویش تمام شاخ‌های بنی‌اسرائیل را بریده و دست راست خویش را از پیش روی دشمن برگردانیده است و یعقوب را مثل آتش مشتعل که از هر سو می‌بلعد، سوزانیده است».

به همین ترتیب در کتاب ارمیای نبی قدرت قبایل و سرزمین‌های دیگر نیز با شاخ نشان داده شده است:[۷۸۵]

נִגְדְּעָה֙ קֶ֣רֶן מוֹאָ֔ב וּזְרֹע֖וֹ נִשְׁבָּ֑רָה נְאֻ֖ם יְהוָֽה׃

Abscissum est cornu Moab, et brachium ejus contritum est, ait Dominus.

«خداوند می‌گوید که شاخ موآب بریده شده و بازویش شکسته شده است».

و اشاره‌ی مشابهی را در کتاب ایوب می‌بینیم:[۷۸۶]

שַׂ֣ק תָּ֭פַרְתִּי עֲלֵ֣י גִלְדִּ֑י וְעֹלַ֖לְתִּי בֶעָפָ֣ר קַרְנִֽי׃

σάκκον ἔρραψα ἐπὶ βύρσης μου τὸ δὲ σθένος μου ἐν γῇ ἐσβέσθη

Concidit me vulnere super vulnus: irruit in me quasi gigas.

«[ایوب گفت:] بر پوست خود پلاس دوخته‌ام و شاخ خود را در خاک خوار نموده‌ام».

و اشاره‌ی مشابهی در کتاب اول شموئیل هست:[۷۸۷]

---

۷۸۵. کتاب ارمیاء، باب ٤٨، بند ٢٥.

۷۸٦. کتاب ایوب، باب ١٦، آیه‌ی ١٥.

۷۸۷. کتاب اول شموئیل، باب دوم، آیه‌ی نخست.

וַתִּתְפַּלֵּ֤ל חַנָּה֙ וַתֹּאמַ֔ר עָלַ֤ץ לִבִּי֙ בַּֽיהוָ֔ה רָ֥מָה קַרְנִ֖י בַּֽיהוָ֑ה רָ֤חַב פִּי֙ עַל־א֣וֹיְבַ֔י כִּ֥י שָׂמַ֖חְתִּי בִּישׁוּעָתֶֽךָ׃

καὶ εἶπεν ἐστερεώθη ἡ καρδία μου ἐν κυρίῳ ὑψώθη κέρας μου ἐν θεῷ μου ἐπλατύνθη ἐπὶ ἐχθροὺς τὸ στόμα μου εὐφράνθην ἐν σωτηρίᾳ σου

Exultavit cor meum in Domino, et exaltatum est cornu meum in Deo meo; dilatatum est os meum super inimicos meos: quia lætata sum in salutari tuo.

«و حنا دعا نموده گفت: دل من در خداوند به وجد آمده و شاخ من در خداوند برافراشته شده و دهانم بر دشمنان وسیع گشته است».

و در پیشگوییهای زکریا، همین نماد را به صورت رمزی برای قدرت آشوری‌ها و بابلی‌ها می‌بینیم:[۷۸۸]

«۱۸. پس چشمان خود را فراز بردم و دیدم که اینک چهار شاخ بود.

۱۹. و به فرشته‌ای که با من سخن می‌گفت گفتم این‌ها چیستند؟

۲۰. او مرا گفت: این‌ها شاخ‌ها می‌باشند که یهودا و اسرائیل و اورشلیم را پراکنده ساخته‌اند.

۲۱. و خداوند چهار آهنگر را به من نشان داد.

۷۸۸. کتاب زکریای نبی، باب نخست، آیات ۲۱ـ۱۸.

۲۲. و گفتم اینان برای چه کار می‌آیند؟ او در جواب گفت آنها شاخ‌ها می‌باشند که یهودا را چنان پراکنده نموده‌اند که احدی سر خود را بلند نتواند کرد و این‌ها می‌آیند تا آنها را بترسانند و شاخ‌های امت‌هایی را برکَنند که شاخ خود را بر زمین یهودا برافراشته‌اند و آن را پراکنده ساخته‌اند».

از این اشاره‌ها به روشنی برمی‌آید که نماد شاخ، به پادشاهی و قدرت سیاسی اشاره می‌کند. چنین دلالتی برای نماد شاخ از دیرباز در تمدن‌های باستانی وجود داشته است. چنان که کهن‌ترین سند بازمانده از مصر باستان، یعنی لوح نارمر، این نخستین فرعون را در صورت گاوی نر نشان می‌دهد که با شاخ خود دیوار شهری تسخیرشده را فرو ریخته است. به همین ترتیب، در سومر و ایلام باستان خدایان را با شاخی بر سر نمایش می‌دادند و به خصوص در ایلام این نماد از دیرباز نشانه‌ی اقتدار ایزدان بوده است. بعدتر در دوران ایلام میانه می‌بینیم که معابد ایلامی با شاخ‌هایی بزرگ و مفرغین تزیین می‌شوند و سربازان ایلام نزد مردم میان‌رودان به خاطر کلاه‌خودهای شاخدارشان شهرت می‌یابند. این سنت ایلامی در بازنگاری تنها تصویری که از کوروش در دست داریم نیز بازتاب یافته است. چون نگاره‌ی کوروش بزرگ در دشت مرغاب نیز با شاخ‌هایی بلند بازنموده شده است. دکتر بدره‌ای با توجه به این نکته نتیجه گرفته که خودِ کوروش نیز بر این لقبِ شاخدار آگاهی داشته و آن را آگاهانه در تبلیغ‌های سیاسی خویش به کار گرفته است.[۷۸۹] البته تفسیرهای عجیب و غریبی هم در مورد این شاخ‌ها وجود دارد. مثلاً نلدکه شاخ‌های کوروش را با گوش‌های دراز میداس همسان انگاشته است، در حالی که این دو هیچ

---

۷۸۹. بدره‌ای، ۱۳۸٤: ۱۷۹ـ۱۷۵.

ارتباطی با هم ندارند.

در میان مردم آسورستان نمونه‌هایی از این تقدیس شاخ در اواخر هزاره‌ی سوم پ.م. دیده می‌شود. اما شکل آن بیشتر به وامی از سرزمین‌های شرقی‌تر شباهت دارد. دست‌کم در *تورات*، چنین می‌نماید که این علامت به طور مستقیم از ایران‌زمین وام گرفته شده باشد. مهم‌ترین نشانه بر این موضوع آن که واژه‌ی قرن در عبری خاستگاهی ایرانی دارد. چون تبار هند و اروپایی آن آشکار است و زبان عبری در زمان تدوین *تورات* با زبان دیگری از این خانواده تماس نداشته است. ریشه‌ی اصلی این کلمه ker-* پیش‌هندواروپایی است که در اصل به معنی سر و بخش انتهایی بدن است و کلمه‌ی دری «کله» و «سر» از آن مشتق شده است. معنای این واژه به تدریج توسعه یافته و کم کم به شاخ اطلاق شده است. از این ریشه در اوستایی «سَرَه» (haras) را داریم به معنای سر، و در سانسکریت «سْرْنگَم»[۷۹۰] را به معنای شاخ. در پارسی دری قرون میانی کلمه‌ی «سَرو» به معنای شاخ از همین ریشه برآمده و آن همان است که مثلاً در *التفهیمِ* بیرونی در ترکیب «سرو زدن» به معنی شاخ به شاخ شدن به کارش گرفته است. در یونانی باستان «کَرنوس» (καρνον) و در لاتین «کورنو» (cornu) به معنای شاخ از همین بنِ اولیه برخاسته‌اند. مشتق دیگری از همین ریشه «کوروفِه» (κορυφη) یونانی به معنای «سر» است و cervus لاتین در معنای گوزن و شاخ گوزن. در ادامه‌ی همین دودمان زبانی، در زبانهای ژرمن، ریشه‌ی hurnaz* به معنای شاخ را داریم که horn در آلمانی و انگلیسی، horen در هلندی، و hourn در گوتیک را نتیجه داده است. واژه‌ی cornu در لاتین به معنای شاخ بعدتر به فرانسه رفت و corne در همین معنا را نتیجه

790. srngam

داد و این همان است که در قرن پانزدهم در قالب کلمه‌ی corn در انگلیسی رواج یافته است. کلماتی مانند corona در لاتین و اسپانیایی و crown در انگلیسی و krone در آلمانی که تاج معنی می‌دهند هم از همین ریشه هستند.

حبیب‌الله نوبخت تبارشناسی‌ای از کلمه‌ی قرن به دست داده که خواندنی است. او گفته که شاخ پارسی و همتای دیگرش سَرون یا خورن به زبان‌های دیگر راه یافته‌اند و با کلمات همسان و هم‌معنای خود در زبان‌های دیگر مترادف هستند. نوبخت معتقد است که نام خاندان سورِن و قارن (کارِن) ــ و می‌توان افزود که شکل ارمنی‌شده‌اش (خارِن) ــ از همین ریشه گرفته شده‌اند. او حتا «شیخ» در عربی را هم متأثر از «شاخ» در پارسی می‌داند.[791] در امتداد گمانه‌زنی‌های وی، که البته از نظر زبان‌شناسانه جای چون و چرای بسیار دارد، می‌توان به پیوندی میان دو معنای قرن (شاخ و قرن و دوره‌ی زمانی طولانی) اندیشید و فرض کرد که این هر دو مفهوم چون نماد اقتدار و شوکت مردانه بوده‌اند، کلمه‌ای مشترک هم به دست آورده‌اند. در این حالت شاید شاخ و شیخ هم ارتباطی آوایی بیابند، هر چند درباره‌ی تبار مشترک‌شان تردیدِ فراوان هست. این پیوند را می‌توان با کاربرد عامیانه‌ی کلمه‌ی «شاخ بودن» یا «شاخ شدن» در زبان کوچه‌ی مردم تهران تأیید کرد، که «زورمند شدنِ مدعی» یا «مهاجم شدنِ مرد» معنی می‌دهد.

اما پیوند میان شاخ و هویت شاهی خاص را در *کتاب دانیال* باید جست، که در ضمن مفصل‌ترین رمزگذاریِ

---

۷۹۱. نوبخت، ۱۳۳٤: ۳۰۹ـ۳۰۳.

مفهوم شاخ را هم به دست می‌دهد:[۷۹۲]

15. אֶתְכְּרִיַּת רוּחִי אֲנָה דָנִיֵּאל בְּגוֹא נִדְנֶה וְחֶזְוֵי רֵאשִׁי יְבַהֲלֻנַּנִי׃

16. קִרְבֵת עַל־חַד מִן־קָֽאֲמַיָּא וְיַצִּיבָא אֶבְעֵא־מִנֵּהּ עַל־כָּל־דְּנָה וַאֲמַר־לִי וּפְשַׁר מִלַּיָּא יְהוֹדְעִנַּנִי׃

17. אִלֵּין חֵיוָתָא רַבְרְבָתָא דִּי אִנִּין אַרְבַּע אַרְבְּעָה מַלְכִין יְקוּמוּן מִן־אַרְעָא׃

18. וִיקַבְּלוּן מַלְכוּתָא קַדִּישֵׁי עֶלְיוֹנִין וְיַחְסְנוּן מַלְכוּתָא עַד־עָלְמָא וְעַד עָלַם עָלְמַיָּא׃

19. אֱדַיִן צְבִית לְיַצָּבָא עַל־חֵיוְתָא רְבִיעָיְתָא דִּי־הֲוָת שָׁנְיָה מִן־כלהון כָּלְּהֵין דְּחִילָה יַתִּירָה שניה שִׁנַּהּ דִּי־

פַרְזֶל וְטִפְרַיהּ דִּי־נְחָשׁ אָכְלָה מַדֲּקָה וּשְׁאָרָא בְּרַגְלַיהּ 1רָפְסָה׃

20. וְעַל־קַרְנַיָּא עֲשַׂר דִּי בְרֵאשַׁהּ וְאָחֳרִי דִּי סִלְקַת ונפלו וּנְפַלָה מִן־קדמיה קֳדָמַהּ תְּלָת וְקַרְנָא דִכֵּן וְעַיְנִין

לַהּ וּפֻם מְמַלִּל רַבְרְבָן וְחֶזְוַהּ רַב מִן־חַבְרָתַהּ׃

21. חָזֵה הֲוֵית וְקַרְנָא דִכֵּן עָבְדָה קְרָב עִם־קַדִּישִׁין וְיָכְלָה לְהוֹן׃

22. עַד דִּי־אֲתָה 3עַתִּיק יוֹמַיָּא וְדִינָא יְהִב לְקַדִּישֵׁי עֶלְיוֹנִין וְזִמְנָא מְטָה וּמַלְכוּתָא הֶחֱסִנוּ קַדִּישִׁין׃

23. כֵּן אֲמַר חֵיוְתָא רְבִיעָיְתָא מַלְכוּ רביעיא רְבִיעָאָה תֶּהֱוֵא בְאַרְעָא דִּי תִשְׁנֵא מִן־כָּל־מַלְכְוָתָא וְתֵאכֻל כָּל־

אַרְעָא וּתְדוּשִׁנַּהּ וְתַדְּקִנַּהּ׃

24. וְקַרְנַיָּא עֲשַׂר מִנַּהּ מַלְכוּתָה עַשְׂרָה מַלְכִין יְקֻמוּן וְאָחֳרָן יְקוּם אַחֲרֵיהוֹן וְהוּא יִשְׁנֵא מִן־קַדְמָיֵא וּתְלָתָה

מַלְכִין יְהַשְׁפִּל׃

25. וּמִלִּין לְצַד עליא עִלָּאָה יְמַלִּל וּלְקַדִּישֵׁי עֶלְיוֹנִין יְבַלֵּא וְיִסְבַּר לְהַשְׁנָיָה זִמְנִין וְדָת וְיִתְיַהֲבוּן בִּידֵהּ עַד־

۷۹۲. کتاب دانیال نبی، باب ۷، آیات ۲۷–۱۵.

עִדָּ֥ן וְעִדָּנִ֖ין וּפְלַ֥ג עִדָּֽן׃

26. וְדִינָ֖א יִתִּ֑ב וְשָׁלְטָנֵ֣הּ יְהַעְדּ֔וֹן לְהַשְׁמָדָ֥ה וּלְהוֹבָדָ֖ה עַד־סוֹפָֽא׃

27. וּמַלְכוּתָ֨ה וְשָׁלְטָנָ֜א וּרְבוּתָ֗א דִּ֚י מַלְכְוָת֙ תְּח֣וֹת כָּל־שְׁמַיָּ֔א יְהִיבַ֕ת לְעַ֖ם קַדִּישֵׁ֣י עֶלְיוֹנִ֑ין מַלְכוּתֵהּ֙ מַלְכ֣וּת

עָלַ֔ם וְכֹל֙ שָׁלְטָנַיָּ֔א לֵ֥הּ יִפְלְח֖וּן וְיִשְׁתַּמְּעֽוּן׃

15. ἔφριξεν τὸ πνεῦμά μου ἐν τῇ ἕξει μου ἐγὼ Δανιηλ καὶ αἱ ὁράσεις τῆς κεφαλῆς μου ἐτάρασσόν με

16. καὶ προσῆλθον ἑνὶ τῶν ἑστηκότων καὶ τὴν ἀκρίβειαν ἐζήτουν παρ᾽ αὐτοῦ περὶ πάντων τούτων καὶ εἶπέν μοι τὴν ἀκρίβειαν καὶ τὴν σύγκρισιν τῶν λόγων ἐγνώρισέν μοι

17. ταῦτα τὰ θηρία τὰ μεγάλα τὰ τέσσαρα τέσσαρες βασιλεῖαι ἀναστήσονται ἐπὶ τῆς γῆς αἳ ἀρθήσονται

18. καὶ παραλήμψονται τὴν βασιλείαν ἅγιοι ὑψίστου καὶ καθέξουσιν αὐτὴν ἕως αἰῶνος τῶν αἰώνων

19. καὶ ἐζήτουν ἀκριβῶς περὶ τοῦ θηρίου τοῦ τετάρτου ὅτι ἦν διάφορον παρὰ πᾶν θηρίον φοβερὸν περισσῶς οἱ ὀδόντες αὐτοῦ σιδηροῖ καὶ οἱ ὄνυχες αὐτοῦ χαλκοῖ ἐσθίον καὶ λεπτῦνον καὶ τὰ ἐπίλοιπα τοῖς ποσὶν αὐτοῦ συνεπάτει

20. καὶ περὶ τῶν κεράτων αὐτοῦ τῶν δέκα τῶν ἐν τῇ κεφαλῇ αὐτοῦ καὶ τοῦ ἑτέρου τοῦ ἀναβάντος καὶ ἐκτινάξαντος τῶν προτέρων τρία κέρας ἐκεῖνο ᾧ οἱ ὀφθαλμοὶ καὶ στόμα λαλοῦν μεγάλα καὶ ἡ ὅρασις αὐτοῦ μείζων τῶν λοιπῶν

21. ἐθεώρουν καὶ τὸ κέρας ἐκεῖνο ἐποίει πόλεμον μετὰ τῶν ἁγίων καὶ ἴσχυσεν πρὸς αὐτούς

22. ἕως οὗ ἦλθεν ὁ παλαιὸς τῶν ἡμερῶν καὶ τὸ κρίμα ἔδωκεν ἁγίοις ὑψίστου καὶ ὁ καιρὸς ἔφθασεν καὶ τὴν βασιλείαν κατέσχον οἱ ἅγιοι

23. καὶ εἶπεν τὸ θηρίον τὸ τέταρτον βασιλεία τετάρτη ἔσται ἐν τῇ γῇ ἥτις ὑπερέξει πάσας τὰς βασιλείας καὶ καταφάγεται πᾶσαν τὴν γῆν καὶ συμπατήσει αὐτὴν καὶ κατακόψει
24. καὶ τὰ δέκα κέρατα αὐτοῦ δέκα βασιλεῖς ἀναστήσονται καὶ ὀπίσω αὐτῶν ἀναστήσεται ἕτερος ὃς ὑπεροίσει κακοῖς πάντας τοὺς ἔμπροσθεν καὶ τρεῖς βασιλεῖς ταπεινώσει
25. καὶ λόγους πρὸς τὸν ὕψιστον λαλήσει καὶ τοὺς ἁγίους ὑψίστου παλαιώσει καὶ ὑπονοήσει τοῦ ἀλλοιῶσαι καιροὺς καὶ νόμον καὶ δοθήσεται ἐν χειρὶ αὐτοῦ ἕως καιροῦ καὶ καιρῶν καὶ ἥμισυ καιροῦ
26. καὶ τὸ κριτήριον καθίσει καὶ τὴν ἀρχὴν μεταστήσουσιν τοῦ ἀφανίσαι καὶ τοῦ ἀπολέσαι ἕως τέλους
27. καὶ ἡ βασιλεία καὶ ἡ ἐξουσία καὶ ἡ μεγαλωσύνη τῶν βασιλέων τῶν ὑποκάτω παντὸς τοῦ οὐρανοῦ ἐδόθη ἁγίοις ὑψίστου καὶ ἡ βασιλεία αὐτοῦ βασιλεία αἰώνιος καὶ πᾶσαι αἱ ἀρχαὶ αὐτῷ δουλεύσουσιν καὶ ὑπακούσονται

15. Horruit spiritus meus: ego Daniel territus sum in his, et visiones capitis mei conturbaverunt me.
16. Accessi ad unum de assistentibus, et veritatem quærebam ab eo de omnibus his. Qui dixit mihi interpretationem sermonum, et docuit me:
17. Hæ quatuor bestiæ magnæ, quatuor sunt regna, quæ consurgent de terra.
18. Suscipient autem regnum sancti Dei altissimi, et obtinebunt regnum usque in sæculum, et sæculum sæculorum.
19. Post hoc volui diligenter discere de bestia quarta, quæ erat dissimilis valde ab omnibus, et terribilis nimis: dentes et ungues ejus ferrei: comedebat, et

comminuebat, et reliqua pedibus suis conculcabat:
20. et de cornibus decem, quæ habebat in capite, et de alio, quod ortum fuerat, ante quod ciciderant tria cornua: et de cornu illo, quod habebat oculos, et os loquens grandia, et majus erat ceteris.
21. Aspiciebam, et ecce cornu illud faciebat bellum adversus sanctos, et prævalebat eis,
22. donec venit antiquus dierum, et judicium dedit sanctis Excelsi, et tempus advenit, et regnum obtinuerunt sancti.
23. Et sic ait: Bestia quarta, regnum quartum erit in terra, quod majus erit omnibus regnis, et devorabit universam terram, et conculcabit, et comminuet eam.
24. Porro cornua decem ipsius regni, decem reges erunt: et alius consurget post eos, et ipse potentior erit prioribus, et tres reges humiliabit.
25. Et sermones contra Excelsum loquetur, et sanctos Altissimi conteret: et putabit quod possit mutare tempora, et leges: et tradentur in manu ejus usque ad tempus, et tempora, et dimidium temporis.
26. Et judicium sedebit, ut auferatur potentia, et conteratur, et dispereat usque in finem.
27. Regnum autem, et potestas, et magnitudo regni, quæ est subter omne cælum, detur populo sanctorum Altissimi: cujus regnum, regnum sempiternum est, et omnes reges servient ei, et obedient.

«۱۵. اما روح من که دانیال‌ام در جسدم مدهوش شد و رویاهای سرم مرا هراسان ساخت.

۱۶. و به یکی از حاضران نزدیک شده حقیقت همه‌ی این امور را از او پرسیدم و او با من سخن گفت و تفسیر امور را برایم بیان کرد.

۱۷. که این وحوش عظیمی که چهارتا هستند، چهار پادشاه می‌باشند که از زمین بر خواهند خاست.

۱۸. اما مقدسان حضرت اعلا فرمانروایی را خواهند یافت و کشور را تا ابد و ابدالآباد تصرف خواهند کرد.

۱۹. آن‌گاه آرزو داشتم که حقیقت امر را درباره‌ی وحش چهارم بدانم که مخالف همه‌ی دیگران و بسیار هولناک بود و دندان‌های آهنین و چنگال‌های برنجین داشت و سایرین را می‌خورد و پاره پاره می‌کرد و با پاهایش پایمال می‌نمود.

۲۰. و کیفیت ده شاخ را که بر سر او بود و آن دیگری را که برآمد و پیش روی او سه شاخ افتاد. یعنی آن شاخی که چشمان و دهانی داشت که سخنانی تکبرآمیز می‌گفت و رخسارش از رفیقانش مهیب‌تر بود.

۲۱. پس در نگریستم که این شاخ با مقدسان جنگ کرده بر ایشان استیلا یافت.

۲۲. تا حینی که قدیم‌الایام آمد و داوری به مقدسان حضرت اعلا تسلیم شد و زمانی رسید که مقدسان ملکوت را به تصرف درآوردند.

۲۳. پس او چنین گفت، وحش چهارم سلطنت چهارمین بر زمین خواهد بود و مخالف همه‌ی سلطنت‌ها خواهد بود و تمامی جهان را خواهد خورد و آن را پایمال کرده، پاره پاره خواهد نمود.

۲٤. و ده شاخ از این مملکت ده پادشاه هستند که برخواهند خاست و دیگری بعد از ایشان برمی‌خیزد و او مخالف اولین خواهد بود و سه پادشاه را به زیر خواهد افکند. و سخنان به ضد حضرت اعلا خواهد گفت و مقدسان حضرت اعلا را ذلیل خواهد ساخت و قصد تبدیل زمان‌ها و شرایع را خواهد داشت و ایشان تا زمانی و دو زمان و نصف زمان به دست او تسلیم خواهند شد.

۲٦. پس دیوان بر پا خواهد شد و سلطنت را از او گرفته آن را به انتها تباه و تلف خواهد نمود.

۲۷. و ملکوت و سلطنت و حشمت مملکتی که زیر تمامی آسمان‌هاست به قوم مقدسان حضرت اعلا داده خواهد شد که ملکوت او ملکوت جاودانی است و همه‌ی ملت‌ها او را عبادت و اطاعت خواهند نمود».

بعد از آن، باب هشتم کتاب دانیال یکسره در همین مورد است:

1. בִּשְׁנַת שָׁלוֹשׁ לְמַלְכוּת בֵּלְאשַׁצַּר הַמֶּלֶךְ חָזוֹן נִרְאָה אֵלַי אֲנִי דָנִיֵּאל אַחֲרֵי הַנִּרְאָה אֵלַי בַּתְּחִלָּה׃

2. וָאֶרְאֶה בֶּחָזוֹן וַיְהִי בִּרְאֹתִי וַאֲנִי בְּשׁוּשַׁן הַבִּירָה אֲשֶׁר בְּעֵילָם הַמְּדִינָה וָאֶרְאֶה בֶּחָזוֹן וַאֲנִי הָיִיתִי עַל־אוּבַל אוּלָי׃

3. וָאֶשָּׂא עֵינַי וָאֶרְאֶה וְהִנֵּה אַיִל אֶחָד עֹמֵד לִפְנֵי הָאֻבָל וְלוֹ קְרָנָיִם וְהַקְּרָנַיִם גְּבֹהוֹת וְהָאַחַת גְּבֹהָה מִן־הַשֵּׁנִית וְהַגְּבֹהָה עֹלָה בָּאַחֲרֹנָה׃

4. רָאִ֣יתִי אֶת־הָאַ֡יִל מְנַגֵּחַ֩ יָ֨מָּה וְצָפ֜וֹנָה וָנֶ֗גְבָּה וְכָל־חַיּוֹת֙ לֹֽא־יַעַמְד֣וּ לְפָנָ֔יו וְאֵ֥ין מַצִּ֖יל מִיָּד֑וֹ וְעָשָׂ֥ה כִרְצֹנ֖וֹ וְהִגְדִּֽיל׃

5. וַאֲנִ֣י ׀ הָיִ֣יתִי מֵבִ֗ין וְהִנֵּ֤ה צְפִיר־הָֽעִזִּים֙ בָּ֤א מִן־הַֽמַּעֲרָב֙ עַל־פְּנֵ֣י כָל־הָאָ֔רֶץ וְאֵ֥ין נוֹגֵ֖עַ בָּאָ֑רֶץ וְהַ֨צָּפִ֔יר קֶ֥רֶן חָז֖וּת בֵּ֥ין עֵינָֽיו׃

6. וַיָּבֹ֗א עַד־הָאַ֙יִל֙ בַּ֣עַל הַקְּרָנַ֔יִם אֲשֶׁ֣ר רָאִ֔יתִי עֹמֵ֖ד לִפְנֵ֣י הָאֻבָ֑ל וַיָּ֥רָץ אֵלָ֖יו בַּחֲמַ֥ת כֹּחֽוֹ׃

7. וּרְאִיתִ֞יו מַגִּ֣יעַ ׀ אֵ֣צֶל הָאַ֗יִל וַיִּתְמַרְמַ֣ר אֵלָיו֮ וַיַּ֣ךְ אֶת־הָאַיִל֒ וַיְשַׁבֵּר֙ אֶת־שְׁתֵּ֣י קְרָנָ֔יו וְלֹא־הָ֥יָה כֹ֛חַ בָּאַ֖יִל לַעֲמֹ֣ד לְפָנָ֑יו וַיַּשְׁלִיכֵ֤הוּ אַ֙רְצָה֙ וַֽיִּרְמְסֵ֔הוּ וְלֹא־הָיָ֥ה מַצִּ֛יל לָאַ֖יִל מִיָּדֽוֹ׃

8. וּצְפִ֥יר הָעִזִּ֖ים הִגְדִּ֣יל עַד־מְאֹ֑ד וּכְעָצְמ֗וֹ נִשְׁבְּרָה֙ הַקֶּ֣רֶן הַגְּדוֹלָ֔ה וַתַּעֲלֶ֜נָה חָז֤וּת אַרְבַּע֙ תַּחְתֶּ֔יהָ לְאַרְבַּ֖ע רוּח֥וֹת הַשָּׁמָֽיִם׃

9. וּמִן־הָאַחַ֣ת מֵהֶ֔ם יָצָ֥א קֶֽרֶן־אַחַ֖ת מִצְּעִירָ֑ה וַתִּגְדַּל־יֶ֛תֶר אֶל־הַנֶּ֥גֶב וְאֶל־הַמִּזְרָ֖ח וְאֶל־הַצֶּֽבִי׃

10. וַתִּגְדַּ֖ל עַד־צְבָ֣א הַשָּׁמָ֑יִם וַתַּפֵּ֥ל אַ֛רְצָה מִן־הַצָּבָ֥א וּמִן־הַכּוֹכָבִ֖ים וַֽתִּרְמְסֵֽם׃

11. וְעַ֥ד שַׂר־הַצָּבָ֖א הִגְדִּ֑יל וּמִמֶּ֙נּוּ֙ הרים הוּרַ֣ם הַתָּמִ֔יד וְהֻשְׁלַ֖ךְ מְכ֥וֹן מִקְדָּשֽׁוֹ׃

12. וְצָבָ֗א תִּנָּתֵ֛ן עַל־הַתָּמִ֖יד בְּפָ֑שַׁע וְתַשְׁלֵ֤ךְ אֱמֶת֙ אַ֔רְצָה וְעָשְׂתָ֖ה וְהִצְלִֽיחָה׃

13. וָאֶשְׁמְעָ֥ה אֶחָד־קָד֖וֹשׁ מְדַבֵּ֑ר וַיֹּאמֶר֩ אֶחָ֨ד קָד֜וֹשׁ לַפַּֽלְמוֹנִ֣י הַֽמְדַבֵּ֗ר עַד־מָתַ֞י הֶחָז֤וֹן הַתָּמִיד֙ וְהַפֶּ֣שַׁע שֹׁמֵ֔ם תֵּ֛ת וְקֹ֥דֶשׁ וְצָבָ֖א מִרְמָֽס׃

14. וַיֹּ֣אמֶר אֵלַ֔י עַ֚ד עֶ֣רֶב בֹּ֔קֶר אַלְפַּ֖יִם וּשְׁלֹ֣שׁ מֵא֑וֹת וְנִצְדַּ֖ק קֹֽדֶשׁ׃

15. וַיְהִ֗י בִּרְאֹתִ֛י אֲנִ֥י דָנִיֵּ֖אל אֶת־הֶחָז֑וֹן וָאֲבַקְשָׁ֣ה בִינָ֔ה וְהִנֵּ֛ה עֹמֵ֥ד לְנֶגְדִּ֖י כְּמַרְאֵה־גָֽבֶר׃

16. וָאֶשְׁמַ֥ע קוֹל־אָדָ֖ם בֵּ֣ין אוּלָ֑י וַיִּקְרָא֙ וַיֹּאמַ֔ר גַּבְרִיאֵ֕ל הָבֵ֥ן לְהַלָּ֖ז אֶת־הַמַּרְאֶֽה׃

17. וַיָּבֹא֙ אֵ֣צֶל עָמְדִ֔י וּבְבֹא֖וֹ נִבְעַ֑תִּי וָאֶפְּלָ֖ה עַל־פָּנָ֑י וַיֹּ֤אמֶר אֵלַי֙ הָבֵ֣ן בֶּן־אָדָ֔ם כִּ֥י לְעֶת־קֵ֖ץ הֶחָזֽוֹן׃

18. וּבְדַבְּרוֹ עִמִּי נִרְדַּמְתִּי עַל־פָּנַי אָרְצָה וַיִּגַּע־בִּי וַיַּעֲמִידֵנִי עַל־עָמְדִי׃

19. וַיֹּאמֶר הִנְנִי מוֹדִיעֲךָ אֵת אֲשֶׁר־יִהְיֶה בְּאַחֲרִית הַזָּעַם כִּי לְמוֹעֵד קֵץ׃

20. הָאַיִל אֲשֶׁר־רָאִיתָ בַּעַל הַקְּרָנָיִם מַלְכֵי מָדַי וּפָרָס׃

21. וְהַצָּפִיר הַשָּׂעִיר מֶלֶךְ יָוָן וְהַקֶּרֶן הַגְּדוֹלָה אֲשֶׁר בֵּין־עֵינָיו הוּא הַמֶּלֶךְ הָרִאשׁוֹן׃

22. וְהַנִּשְׁבֶּרֶת וַתַּעֲמֹדְנָה אַרְבַּע תַּחְתֶּיהָ אַרְבַּע מַלְכֻיוֹת מִגּוֹי יַעֲמֹדְנָה וְלֹא בְכֹחוֹ׃

23. וּבְאַחֲרִית מַלְכוּתָם כְּהָתֵם הַפֹּשְׁעִים יַעֲמֹד מֶלֶךְ עַז־פָּנִים וּמֵבִין חִידוֹת׃

24. וְעָצַם כֹּחוֹ וְלֹא בְכֹחוֹ וְנִפְלָאוֹת יַשְׁחִית וְהִצְלִיחַ וְעָשָׂה וְהִשְׁחִית עֲצוּמִים וְעַם־קְדֹשִׁים׃

25. וְעַל־שִׂכְלוֹ וְהִצְלִיחַ מִרְמָה בְּיָדוֹ וּבִלְבָבוֹ יַגְדִּיל וּבְשַׁלְוָה יַשְׁחִית רַבִּים וְעַל־שַׂר־שָׂרִים יַעֲמֹד וּבְאֶפֶס יָד
יִשָּׁבֵר׃

26. וּמַרְאֵה הָעֶרֶב וְהַבֹּקֶר אֲשֶׁר נֶאֱמַר אֱמֶת הוּא וְאַתָּה סְתֹם הֶחָזוֹן כִּי לְיָמִים רַבִּים׃

27. וַאֲנִי דָנִיֵּאל נִהְיֵיתִי וְנֶחֱלֵיתִי יָמִים וָאָקוּם וָאֶעֱשֶׂה אֶת־מְלֶאכֶת הַמֶּלֶךְ וָאֶשְׁתּוֹמֵם עַל־הַמַּרְאֶה וְאֵין מֵבִין׃
פ

1. ἐν ἔτει τρίτῳ τῆς βασιλείας Βαλτασαρ τοῦ βασιλέως ὅρασις ὤφθη πρός με ἐγὼ Δανιηλ μετὰ τὴν ὀφθεῖσάν μοι τὴν ἀρχήν
2. καὶ ἤμην ἐν Σούσοις τῇ βάρει ἥ ἐστιν ἐν χώρᾳ Αιλαμ καὶ εἶδον ἐν ὁράματι καὶ ἤμην ἐπὶ τοῦ Ουβαλ
3. καὶ ἦρα τοὺς ὀφθαλμούς μου καὶ εἶδον καὶ ἰδοὺ κριὸς εἷς ἑστηκὼς πρὸ τοῦ Ουβαλ καὶ αὐτῷ κέρατα καὶ τὰ κέρατα ὑψηλά καὶ τὸ ἓν ὑψηλότερον τοῦ ἑτέρου καὶ τὸ ὑψηλὸν ἀνέβαινεν ἐπ᾽ ἐσχάτων

4. εἶδον τὸν κριὸν κερατίζοντα κατὰ θάλασσαν καὶ βορρᾶν καὶ νότον καὶ πάντα τὰ θηρία οὐ στήσονται ἐνώπιον αὐτοῦ καὶ οὐκ ἦν ὁ ἐξαιρούμενος ἐκ χειρὸς αὐτοῦ καὶ ἐποίησεν κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ καὶ ἐμεγαλύνθη
5. καὶ ἐγὼ ἤμην συνίων καὶ ἰδοὺ τράγος αἰγῶν ἤρχετο ἀπὸ λιβὸς ἐπὶ πρόσωπον πάσης τῆς γῆς καὶ οὐκ ἦν ἁπτόμενος τῆς γῆς καὶ τῷ τράγῳ κέρας θεωρητὸν ἀνὰ μέσον τῶν ὀφθαλμῶν αὐτοῦ
6. καὶ ἦλθεν ἕως τοῦ κριοῦ τοῦ τὰ κέρατα ἔχοντος οὗ εἶδον ἑστῶτος ἐνώπιον τοῦ Ουβαλ καὶ ἔδραμεν πρὸς αὐτὸν ἐν ὁρμῇ τῆς ἰσχύος αὐτοῦ
7. καὶ εἶδον αὐτὸν φθάνοντα ἕως τοῦ κριοῦ καὶ ἐξηγριάνθη πρὸς αὐτὸν καὶ ἔπαισεν τὸν κριὸν καὶ συνέτριψεν ἀμφότερα τὰ κέρατα αὐτοῦ καὶ οὐκ ἦν ἰσχὺς τῷ κριῷ τοῦ στῆναι ἐνώπιον αὐτοῦ καὶ ἔρριψεν αὐτὸν ἐπὶ τὴν γῆν καὶ συνεπάτησεν αὐτόν καὶ οὐκ ἦν ὁ ἐξαιρούμενος τὸν κριὸν ἐκ χειρὸς αὐτοῦ
8. καὶ ὁ τράγος τῶν αἰγῶν ἐμεγαλύνθη ἕως σφόδρα καὶ ἐν τῷ ἰσχῦσαι αὐτὸν συνετρίβη τὸ κέρας αὐτοῦ τὸ μέγα καὶ ἀνέβη κέρατα τέσσαρα ὑποκάτω αὐτοῦ εἰς τοὺς τέσσαρας ἀνέμους τοῦ οὐρανοῦ
9. καὶ ἐκ τοῦ ἑνὸς αὐτῶν ἐξῆλθεν κέρας ἓν ἰσχυρὸν καὶ ἐμεγαλύνθη περισσῶς πρὸς τὸν νότον καὶ πρὸς ἀνατολὴν καὶ πρὸς τὴν δύναμιν
10. ἐμεγαλύνθη ἕως τῆς δυνάμεως τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἔπεσεν ἐπὶ τὴν γῆν ἀπὸ τῆς δυνάμεως τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἀπὸ τῶν ἄστρων καὶ συνεπάτησεν αὐτά
11. καὶ ἕως οὗ ὁ ἀρχιστράτηγος ῥύσηται τὴν αἰχμαλωσίαν καὶ δι᾽ αὐτὸν θυσία ἐρράχθη καὶ ἐγενήθη καὶ κατευοδώθη αὐτῷ καὶ τὸ ἅγιον ἐρημωθήσεται
12. καὶ ἐδόθη ἐπὶ τὴν θυσίαν ἁμαρτία καὶ ἐρρίφη χαμαὶ ἡ δικαιοσύνη καὶ ἐποίησεν καὶ εὐοδώθη
13. καὶ ἤκουσα ἑνὸς ἁγίου λαλοῦντος καὶ εἶπεν εἷς ἅγιος τῷ φελμουνι τῷ λαλοῦντι ἕως πότε ἡ ὅρασις στήσεται ἡ θυσία ἡ ἀρθεῖσα καὶ ἡ ἁμαρτία

ἐρημώσεως ἡ δοθεῖσα καὶ τὸ ἅγιον καὶ ἡ δύναμις συμπατηθήσεται
14. καὶ εἶπεν αὐτῷ ἕως ἑσπέρας καὶ πρωὶ ἡμέραι δισχίλιαι καὶ τριακόσιαι καὶ καθαρισθήσεται τὸ ἅγιον
15. καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ἰδεῖν με ἐγὼ Δανιηλ τὴν ὅρασιν καὶ ἐζήτουν σύνεσιν καὶ ἰδοὺ ἔστη ἐνώπιον ἐμοῦ ὡς ὅρασις ἀνδρός
16. καὶ ἤκουσα φωνὴν ἀνδρὸς ἀνὰ μέσον τοῦ Ουβαλ καὶ ἐκάλεσεν καὶ εἶπεν Γαβριηλ συνέτισον ἐκεῖνον τὴν ὅρασιν
17. καὶ ἦλθεν καὶ ἔστη ἐχόμενος τῆς στάσεώς μου καὶ ἐν τῷ ἐλθεῖν αὐτὸν ἐθαμβήθην καὶ πίπτω ἐπὶ πρόσωπόν μου καὶ εἶπεν πρός με σύνες υἱὲ ἀνθρώπου ἔτι γὰρ εἰς καιροῦ πέρας ἡ ὅρασις
18. καὶ ἐν τῷ λαλεῖν αὐτὸν μετ᾽ ἐμοῦ πίπτω ἐπὶ πρόσωπόν μου ἐπὶ τὴν γῆν καὶ ἥψατό μου καὶ ἔστησέν με ἐπὶ πόδας
19. καὶ εἶπεν ἰδοὺ ἐγὼ γνωρίζω σοι τὰ ἐσόμενα ἐπ᾽ ἐσχάτων τῆς ὀργῆς ἔτι γὰρ εἰς καιροῦ πέρας ἡ ὅρασις
20. ὁ κριός ὃν εἶδες ὁ ἔχων τὰ κέρατα βασιλεὺς Μήδων καὶ Περσῶν
21. καὶ ὁ τράγος τῶν αἰγῶν βασιλεὺς Ἑλλήνων καὶ τὸ κέρας τὸ μέγα ὃ ἦν ἀνὰ μέσον τῶν ὀφθαλμῶν αὐτοῦ αὐτός ἐστιν ὁ βασιλεὺς ὁ πρῶτος
22. καὶ τοῦ συντριβέντος οὗ ἔστησαν τέσσαρα ὑποκάτω κέρατα τέσσαρες βασιλεῖς ἐκ τοῦ ἔθνους αὐτοῦ ἀναστήσονται καὶ οὐκ ἐν τῇ ἰσχύι αὐτοῦ
23. καὶ ἐπ᾽ ἐσχάτων τῆς βασιλείας αὐτῶν πληρουμένων τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν ἀναστήσεται βασιλεὺς ἀναιδὴς προσώπῳ καὶ συνίων προβλήματα
24. καὶ κραταιὰ ἡ ἰσχὺς αὐτοῦ καὶ οὐκ ἐν τῇ ἰσχύι αὐτοῦ καὶ θαυμαστὰ διαφθερεῖ καὶ κατευθυνεῖ καὶ ποιήσει καὶ διαφθερεῖ ἰσχυροὺς καὶ λαὸν ἅγιον
25. καὶ ὁ ζυγὸς τοῦ κλοιοῦ αὐτοῦ κατευθυνεῖ δόλος ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ καὶ ἐν καρδίᾳ αὐτοῦ μεγαλυνθήσεται καὶ δόλῳ διαφθερεῖ πολλοὺς καὶ ἐπὶ ἀπωλείας

πολλῶν στήσεται καὶ ὡς ῴὰ χειρὶ συντρίψει
26. καὶ ἡ ὅρασις τῆς ἐσπέρας καὶ τῆς πρωίας τῆς ῥηθείσης ἀληθής ἐστιν καὶ σὺ σφράγισον τὴν ὅρασιν ὅτι εἰς ἡμέρας πολλάς
27. καὶ ἐγὼ Δανιηλ ἐκοιμήθην καὶ ἐμαλακίσθην ἡμέρας καὶ ἀνέστην καὶ ἐποίουν τὰ ἔργα τοῦ βασιλέως καὶ ἐθαύμαζον τὴν ὅρασιν καὶ οὐκ ἦν ὁ συνίων

1. Anno tertio regni Baltassar regis, visio apparuit mihi. Ego Daniel, post id quod videram in principio,
2. vidi in visione mea, cum essem in Susis castro, quod est in Ælam regione: vidi autem in visione esse me super portam Ulai.
3. Et levavi oculus meos, et vidi: et ecce aries unus stabat ante paludem, habens cornua excelsa, et unum excelsius altero atque succrescens. Postea
4. vidi arietem cornibus ventilantem contra occidentem, et contra aquilonem, et contra meridiem, et omnes bestiæ non poterant resistere ei, neque liberari de manu ejus: fecitque secundum voluntatem suam, et magnificatus est.
5. Et ego intelligebam: ecce autem hircus caprarum veniebat ab occidente super faciem totius terræ, et non tangebat terram: porro hircus habebat cornu insigne inter oculos suos.
6. Et venit usque ad arietem illum cornutum, quem videram stantem ante portam, et cucurrit ad eum in impetu fortitudinis suæ.
7. Cumque appropinquasset prope arietem, efferatus est in eum, et percussit arietem: et comminuit duo cornua ejus, et non poterat aries resistere ei: cumque eum misisset in terram, conculcavit, et nemo quibat liberare arietem de manu ejus.
8. Hircus autem caprarum magnus factus est nimis: cumque crevisset, fractum est cornu magnum, et orta sunt quatuor cornua subter illud per quatuor ventos cæli.

9. De uno autem ex eis egressum est cornu unum modicum: et factum est grande contra meridiem, et contra orientem, et contra fortitudinem.
10. Et magnificatum est usque ad fortitudinem cæli: et dejecit de fortitudine, et de stellis, et conculcavit eas.
11. Et usque ad principem fortitudinis magnificatum est: et ab eo tulit juge sacrificium, et dejecit locum sanctificationis ejus.
12. Robur autem datum est ei contra juge sacrificium propter peccata: et prosternetur veritas in terra, et faciet, et prosperabitur.
13. Et audivi unum de sanctis loquentem: et dixit unus sanctus alteri nescio cui loquenti: Usquequo visio, et juge sacrificium, et peccatum desolationis quæ facta est: et sanctuarium, et fortitudo conculcabitur?
14. Et dixit ei: Usque ad vesperam et mane, dies duo millia trecenti: et mundabitur sanctuarium.
15. Factum est autem cum viderem ego Daniel visionem, et quærerem intelligentiam: ecce stetit in conspectu meo quasi species viri.
16. Et audivi vocem viri inter Ulai: et clamavit, et ait: Gabriel, fac intelligere istam visionem.
17. Et venit, et stetit juxta ubi ego stabam: cumque venisset, pavens corrui in faciem meam: et ait ad me: Intellige, fili hominis, quoniam in tempore finis complebitur visio.
18. Cumque loqueretur ad me, collapsus sum pronus in terram: et tetigit me, et statuit me in gradu meo,
19. dixitque mihi: Ego ostendam tibi quæ futura sunt in novissimo maledictionis: quoniam habet tempus finem suum.
20. Aries, quem vidisti habere cornua, rex Medorum est atque Persarum.

21. Porro hircus caprarum, rex Græcorum est; et cornu grande, quod erat inter oculos ejus, ipse est rex primus.
22. Quod autem fracto illo surrexerunt quatuor pro eo: quatuor reges de gente ejus consurgent, sed non in fortitudine ejus.
23. Et post regnum eorum, cum creverint iniquitates, consurget rex impudens facie, et intelligens propositiones;
24. et roborabitur fortitudo ejus, sed non in viribus suis: et supra quam credi potest, universa vastabit, et prosperabitur, et faciet. Et interficiet robustos, et populum sanctorum
25. secundum voluntatem suam, et dirigetur dolus in manu ejus: et cor suum magnificabit, et in copia rerum omnium occidet plurimos: et contra principem principum consurget, et sine manu conteretur.
26. Et visio vespere et mane, quæ dicta est, vera est: tu ergo visionem signa, quia post multos dies erit.
27. Et ego Daniel langui, et ægrotavi per dies: cumque surrexissem, faciebam opera regis, et stupebam ad visionem, et non erat qui interpretaretur.

«در سال سوم سلطنت بلشصر پادشاه رویایی بر من که دانیال‌ام ظاهر شد، بعد از آن [رویای دیگری] که اول بر من نمایان شده بود.

و در رویا نظر کردم و دیدم که در کاخ حکومتی شوش هستم که در سرزمین ایلام قرار دارد و در عالم رویا دیدم که نزد نهر اولای می‌باشم.

پس چشمان خود را برافراشتم و دیدم که ناگاه قوچی نزد نهر ایستاده بود که دو شاخ داشت و شاخ‌هایش بلند

بود و یکی از دیگری بلندتر و بلندترین آنها آخر برآمد.

و قوچ را دیدم که به سمت مغرب و شمال و جنوب شاخ می‌زد و هیچ جانوری را یارای مقاومت در برابرش نبود و کسی نبود که از دستش رهایی دهد، و بنا به خواست خود رفتار می‌کرد و بزرگ می‌شد.

و در همان هنگام که در اندیشه بودم [دیدم] اینک بز نری از سوی باختر بر سراسر زمین پیش می‌آید و زمین را لمس نمی‌کرد و در میان چشمان بز نر شاخی برجسته بود.

و به سوی آن قوچ صاحب دو شاخ که آن را نزد نهر ایستاده دیدم آمد و به شدت و قوت خویش نزد او دوید.

و او را دیدم که چون نزدیک قوچ رسید نسبت به او خشمگین شد و قوچ را زد و هر دو شاخ او را شکست و قوچ را یارای مقاومت با وی نبود. پس وی را به زمین انداخته و پایمال کرد و کسی نبود که قوچ را از دست او رهایی دهد.

و بز نر بی‌نهایت بزرگ شد و چون قوی گشت آن شاخ بزرگ شکسته شد و در جایش چهار شاخ برجسته به سوی بادهای چهارگانه‌ی آسمانی برآمد.

و از یکی از آنها یک شاخ کوچک رویید و به سمت جنوب و مشرق و فخر زمین‌ها بسیار بزرگ شد.

و به ضد لشگر آسمان‌ها قوی شده، بعضی از لشگر و ستارگان را به زمین انداخته، پایمال نمود.

و به ضد سردار لشگر بزرگ شد و قربانی دایمی از او گرفته شد و مکان مقدس او منهدم گردید.

و لشگری به ضد قربانی دایمی به سبب عصیان به او داده شد و آن [لشگر] راستی را به زمین انداختند و او [چنان که می‌خواست] رفتار کرد و کامیاب شد.

و مقدسی را شنیدم که سخن می‌گفت و مقدس دیگری از آن یک که سخن می‌گفت پرسید که رویا درباره‌ی

قربانی دایمی و معصیت مهلک که قدس و لشگر را به پایمال شدن تسلیم می‌کند تا به چه زمانی ادامه خواهد یافت؟

و او به من گفت تا دو هزار و سیصد شام و صبح، آن‌گاه مقدس تطهیر خواهد شد.

و چون من که دانیال‌ام رویا را دیدم، و معنی آن را طلبیدم، ناگاه مردی نزدم ایستاد.

و آواز آدمی را از میان [نهر] اولای شنیدم که ندا کرده می‌گفت ای جبرائیل این مرد را از معنی این رویا آگاه ساز.

پس او نزد جایی که ایستاده بودم آمد و چون آمد، من ترسان شده بروی خود در افتادم و او مرا گفت ای پسر انسان بدان که این رویا برای زمان آخر می‌باشد.

و در آن هنگام که با من سخن می‌گفت من به روی خود بر زمین در خوابی سنگین غوطه‌ور بودم، و او مرا لمس کرد و در جایی که بودم بر پای داشت.

و گفت اینک من تو را از آنچه در آخر غضب واقع خواهد شد اطلاع می‌دهم، زیرا که در زمان معین پایان فرا خواهد رسید.

اما آن قوچ صاحب دو شاخ که آن را دیدی پادشاهان مادها و پارس‌ها هستند.

و آن بز نر ستبر پادشاه یونان است و آن شاخ بزرگی که در میان دو چشمش بود، پادشاه اول است.

و اما آن شکسته شدن و چهار در جایش برآمدن، چهار سلطنت از قوم، اما نه از قوت او بر پا خواهند شد.

و در آخر سلطنت ایشان چون گناه عاصیان به اتمام رسیده باشد، آن‌گاه پادشاهی سخت روی برخواهد خواست که در حیله‌گری مهارت دارد.

و نیروی او فراوان خواهد شد، اما نه از توانایی‌های خودش. و خرابی‌های عجیب خواهد کرد و کامیاب شده و

[طبق خواست خویش] عمل خواهد کرد و بزرگان و قوم مقدسان را هلاک خواهد نمود.

و به خاطر مهارتی که دارد مکر در دستانش پیش خواهد رفت و در دل خود مغرور شده بسیاری را ناگاه هلاک خواهد نمود و با امیر امیران مقاومت خواهد نمود اما بدون دست شکسته خواهد شد.

پس رویایی که درباره‌ی شام و صبح گفته شد، یقین است، اما تو رویا را بر هم نه زیرا که بعد از آن ایام بسیار واقع خواهد شد.

آن‌گاه من که دانیال‌ام، تا اندک زمانی ضعیف و بیمار شدم، سپس برخاسته به کارهای پادشاه مشغول گردیدم، اما درباره‌ی رویا شگفت‌زده بودم و هیچ‌کس معنای آن را درنیافت».

در این متن، هویت شاهِ شاخ‌دار کاملاً روشن شده است. در آیه‌ی ششم می‌خوانیم که قوچِ دارنده‌ی دو شاخ (بَعل هَه‌قَرانین: בַּעַל הַקְּרָנַיִם) نماد پادشاهی است و در بعد در آیه‌ی بیستم می‌بینیم که این نماد به صراحت تفسیر شده و با پادشاه ماد و پارس (ملکی مادی او پارس: מַלְכֵי מָדַי וּפָרָס) برابر دانسته شده است. بنابراین با مرور *تورات* دو نکته به روشنی برمی‌آید. نخست آن‌که شاخ نماد پادشاهی و سلطنت است و دوم آن که به طور خاص «دارنده‌ی دو شاخ» لقبِ شاه ماد و پارس است، که گیتی را تسخیر می‌کند و این تنها با کوروش بزرگ هم‌خوانی دارد.

به این داده‌ها دو نکته را می‌توان افزود. یکی آن که نماد قوچِ شاخدار برای کوروش تنها در *تورات* دیده نمی‌شود و منابع یونانی نیز به وجود چنین علامتی اشاره کرده‌اند و به خصوص در سنت اروپاییِ تصویر کردنِ کوروش، همواره نقش پرچم او را قوچی شاخدار دانسته‌اند. شاخدار بودنِ نگاره‌ی کوروش در دشت مرغاب هم با این گزارش‌ها هم‌خوان است و نشان می‌دهد که کوروش ــ احتمالاً در ادامه‌ی سنتی ایلامی ــ خود را شاخدار

باز می‌نموده و همین انگاره به سرزمین‌های دیگر و اقوام تابع منتقل شده است. اسکندر هم که با کوروش همذات‌پنداری داشته و می‌کوشیده کردارهای وی را تقلید کند، بر همین مبنا شاخ‌های قوچ را به کلاهخود خود می‌بسته و بر سکه‌هایش خود را با شاخ‌های قوچ نمایش می‌داده است.[۷۹۳] نکته‌ی دوم این که تعبیرِ قوچ شاخدار برای شاه پارس و ماد انگار خاستگاهی ایرانی دارد و از آن‌جا به *تورات* راه یافته است. این را با توجه به وام‌واژه‌ی ایرانی‌تبارِ «قَرن» و پیشینه‌ی دیرپای این علامت در ایلام و میان‌رودان می‌توان دریافت، و این که تمام آیاتی که این کلمه با چنین دلالتی در آن وجود دارد، به بخش‌های متأخرتر *تورات* تعلق دارد که انگار در دوران هخامنشیان یا بعد از آن نوشته شده‌اند.

به هر صورت، در این آیات به روشنی خاستگاه و معنای عبارت ذوالقرنین نمایان است. ذوالقرنین در *تورات* کوروش را نشان می‌دهد و بنابراین برداشت ابوالکلام آزاد درست است و علامه طباطبایی نیز کاملاً به درستی در *المیزان* آیات سوره‌ی کهف را به این شکل تفسیر کرده و ذوالقرنین را کوروش دانسته است. ناگفته نماند که برابری میان کوروش و ذوالقرنین هر چند در منابع دوران اسلامی زیاد مورد تأکید نبوده، اما چندان هم ناشناخته نبوده است. یعنی بخش مهمی از اشاره‌هایی که در تفسیرهای قرآن درباره‌ی ذوالقرنین وجود دارد، به داستان کوروش در *تورات* یا منابع یونانی ارجاع می‌دهد و ارتباطی به اسکندر ندارد.

مثلا در احادیث اسلامی از جایی به نام مسجد ذوالقرنین یاد شده که آشکارا انعکاسی از هیکل دوم در اورشلیم است. گفته‌اند که ذوالقرنین فرمان داد تا پرستشگاهی بزرگ برای خداوند بسازند و حاصل آن مسجد و ساختمان

---

۷۹۳. وکیلی، ۱۳۸۹: ۳۴۱_۳۳۸.

بزرگی بود با درازای ٤٠٠ ذراع، که در ساختمان آن از تخته‌های چوب و مس و الواح مسین استفاده شده است. درازای هر تخته چوب ٢٢٤ ذراع و فاصله‌ی دو دیوار ٢٠٠ ذراع و بلندی دیوارها را ٢٢ ذراع دانسته‌اند. برخی از مورخان مانند مسعودی جایگاه این مسجد را در گرجستان دانسته‌اند[٧٩٤] و این به کلی ارتباط موضوع با اسکندر را منتفی می‌سازد. چون نه اسکندر و نه جانشینان مقدونی‌اش در تسخیر قفقاز موفقیتی به دست نیاوردند. در حالی که این منطقه به خاطر ساخته شدنِ بندِ قفقاز به دست کوروش با این شاه پارسی ارتباطی داشته است. سند دیگر به تفسیر میبدی از *قرآن* مربوط می‌شود که در جریان شرح سوره‌ی کهف داستانی را نقل کرده که همتا بودنِ کوروش و ذوالقرنین را تأیید می‌کند. طبق این داستان، ذوالقرنین برای فتح جهان به سوی بلاد مغرب لشگر کشید و به زنی که پادشاه این سرزمین بود، گفت که تسلیم شود. آن زن نپذیرفت. ذوالقرنین عارش آمد که با او بجنگد و مانده بود که چه کند، تا آن که ملکه‌ی مغرب او را به مهمانی دعوت کرد و به جای غذا بر سر سفره مروارید و گوهرهای گرانبها گذاشت و به این ترتیب به شاه جهانگیر اندرز داد که آز خود را کم کند، چون زر و گوهر را نمی‌توان خورد![٧٩٥] این روایت به روشنی از داستان درگیری کوروش و ملکه‌ی ماساگت‌ها و نیرنگ کوروش مربوط می‌شود که با برگزاری مهمانی‌ای پسر آن ملکه را شکست داد.

---

٧٩٤. مسعودی، ٢٥٣٦، ج.٢: ٦٥.

٧٩٥. میبدی، ١٣٨٢ (ج.٤): ٣٧١.

گفتار سوم: کوروش و هویت ایرانی

۱. اگر بخواهیم برای شهرتِ شخصیت‌های تاریخی شاخص‌هایی عینی در نظر بگیریم، به متغیرهایی مشخص و عینی می‌رسیم که می‌توان به کمک‌شان نامداران و بلندآوازگان تمدن‌های گوناگون را با هم مقایسه کرد. یکی از این شاخص‌ها، بی‌تردید پایداری شهرت و آوازه‌ی فرد در زمان است. یعنی نام و نشان فرد و خاطره‌ی دستاوردهای او چه مدتی تداوم یافته است. دیگری، گستره‌ی مکانی است. یعنی این آوازه تا کدام سرزمین‌ها منتقل شده و در چه دامنه‌ی جغرافیایی‌ای اهمیت داشته است. سوم، شمار و تنوع روایت‌ها و داستان‌هایی است که درباره‌ی فردِ مورد نظر برساخته شده، و چهارم جمعیتِ کسانی است که در معرض این روایت‌ها قرار گرفته‌اند و تحت تأثیر آن رفتارشان دیگرگون شده است. در نهایت، می‌توان یک شاخص را برای داوری اخلاقی در نظر گرفت و پرسید که چه بخشی از روایت‌ها و چه بخشی از دامنه‌ی زمانی و مکانیِ این شهرت، به ستایش آن شخصیت اختصاص داشته و چه بخشی از آن به نکوهش وی می‌پرداخته است.

در تاریخ چهره‌های نامدار بسیاری داریم که بیشترشان به خاطر تلاش و کامیابی برای فتح جهان به این شهرت دست یافتند. برخی از ایشان مانند اردشیر بابکان و شارلمانی و ناپلئون شهرتی نیکوتر دارند و برخی دیگر مثل چنگیز و آتیلا و هیتلر بدنام‌تر می‌نمایند. شخصیت‌هایی مانند اسکندر و تیمور و نادرشاه را هم در این میان داریم که در دوران‌هایی ستوده و در دوران‌هایی نکوهیده می‌شده‌اند، و نزد برخی از جمعیت‌ها و اقوام و ملت‌ها با آفرین یا نفرین روبه‌رو بوده‌اند.

در کل، شخصیت‌هایی که نام‌شان بیش از سه قرن دوام آورده باشد، یا گستره‌ی شهرت‌شان در دوران سنتی کل قلمرو میانی را فرا گرفته باشد، چهره‌هایی جهانی محسوب می‌شوند و شهرتی تثبیت‌شده پیدا می‌کنند. اگر متغیرهایی از این دست را در نظر بگیریم، کوروش به روشنی موقعیتی غیرعادی و متمایز از دیگران خواهد یافت.

شهرت کوروش از نظر گستره‌ی مکانی، بی‌نظیر است. او در زمان زندگی خودش هم‌چون اسطوره‌ای زنده شهرت داشت و روایت‌ها و داستان‌ها درباره‌ی زندگی و کردارش بر سر زبان‌ها بود. در فاصله‌ی پنجاه سال، که بخش عمده‌ی آن در دوران زندگی خودش گذشت، متن‌هایی به زبان‌های گوناگون درباره‌ی کردار و زندگی‌اش نوشته شد که از میان آنها نمونه‌های یونانی و اکدی و عبری تا روزگار ما دوام آورده است. این شهرت چشمگیرِ کوروش، در گذر زمان هم‌چنان باقی ماند. در ایران‌زمین خاطره‌ی دستاوردهایش چندان ریشه‌دار و عمیق بود که عملاً تمام شاهان بزرگ بعدی، حتا غارتگری نیمه‌مجنون مانند اسکندر، خود را موظف می‌دانستند تا خویشتن را با او همسان بسازند و کردارهای وی را تقلید کنند. در سرزمین‌های اروپایی و تمدن‌های همسایه، این نام در سراسر قرون میانه هم‌چنان باقی ماند و روایت‌ها و داستان‌هایی رنگارنگ و پیچیده را پدید آورد. اما آنچه در این میان شگفت می‌نماید، آن است که کوروش همواره ستوده شده و موقعیت خویش به عنوان نمادی از حکومت دادگرانه و فرهمندیِ سیاسی را حفظ کرده است. مهم نیست که بسترهای معناییِ صورت‌بندی داستان وی چه باشند. در متون دینی یهودیان، در کتاب مقدس مسلمانان، در تفسیرها و شرح‌های این متون دینی، در داستان‌ها و سیاست‌نامه‌های یونانی، و در منابع علمی مدرن، بارها و بارها کوروش با ساختار و محتوایی همگون ستوده شده و دستاوردهایش بزرگ داشته شده است، و این برای پادشاهی کشورگشا و جهانگیر، دستاوردی نامنتظره و استثنایی است.

انگاره‌ی شخصیتهای تاریخی همواره در قالب روایت‌ها و برساخته‌های زبانی ثبت و منتقل می‌شوند. بنابراین جریانی گریزناپذیر وجود دارد که طی آن آدمیانِ واقعیِ گوشت و پوست‌دار، که در سطح روانی «من»هایی خودآگاه و زنده و حاضر هستند، اگر در سطح اجتماعی ردپایی پایدار از خود به جا گذارند، در قالب منش‌ها و روایت‌هایی فرهنگی بازنمایی می‌شوند و این روایت‌هاست که بعد از مرگِ آن کالبدِ جاندار و گیتیانه هم‌چنان به بقای خود ادامه می‌دهد و تاریخِ شخصیتی نامدار را برمی‌سازد.

درباره‌ی کوروش نیز ماجرا چنین است. کوروش انسانی بوده که زمانی زیسته است. او نیز مانند همه‌ی آدمیان، «من» خودمختار و کنشگری بود که چیزهایی می‌خواست و با هوشمندی و خردی که داشت در پی تحقق آن خواست‌ها کوشید. دستاورد او در سطح اجتماعی به قدری بزرگ بود که به تأسیس نهادهایی با اندازه و کارآییِ بی‌سابقه انجامید. کوروش انسانی بود با گوشت و خون که زمانی زاده شد و زمانی درگذشت. اما آنچه یادش را در خاطره‌ها حک کرده، ردپایی است که از او بر سطح اجتماعی به جا مانده است. کوروش بزرگ‌ترین دولت تاریخ را تأسیس کرد، قواعدی نو برای سازماندهی اقوام و ادیان و جمعیت‌ها بنیان نهاد، و هنجارهایی بی‌سابقه و نوآورانه را بر نظم‌های سیاسی و قوانین مدنی حاکم ساخت. نهادِ سیاسی‌ای که او تأسیس کرد به شکل مستقیم تا دو قرن بعد از خودش دوام آورد و به شکل‌های دگردیسی یافته تا به امروز باقی مانده و دولت یا دولت‌های ایرانی را تشکیل داده است. طیف وسیعی از نظم‌های اجتماعی با کوروش آغاز شد. در حوزه‌ی سیاسی نخستین دولتِ پایدارِ چندقومی، نخستین شاهنشاهی ایرانی، و نخستین قانون فراگیری که حقوق مردم را مستقل از نژاد و زبان و جنس و جغرافیای‌شان به رسمیت بشناسد، توسط او ایجاد شد. در حوزه‌ی دینی، دست‌کم درباره‌ی دین یهود شواهدی مستقیم و روشن و درباره‌ی دین زرتشتی شواهدی نامستقیم‌تر داریم که نشان می‌دهد این ادیان در

دوران او دستخوش دگردیسی و بازسازی جدی شده‌اند. در واقع، دین یکتاپرستِ یهودی و بودایی در دوران او پدیدار گشت و سیر تثبیت و نهایی شدنِ دین زرتشتی احتمالاً از زمان او آغاز شد، هر چند همه‌ی این روندها به سه نسل زمان نیاز داشت تا وضعیتی تثبیت‌شده و نهایی دست یابند.

با این اوصاف، بدیهی است که کوروش در سطح فرهنگی اهمیت یابد و روایت‌هایی درباره‌اش پدید آید. مرور منابع تاریخی نشان می‌دهد که از دوران کوروش تا روزگار ما، بخش عمده‌ی تمدن‌ها و فرهنگ‌های قلمرو میانی، یعنی کل مردمی که میان رشته‌کوه‌های هندوکوش و مرزهای غربی اروپا می‌زیسته‌اند، نام و خاطره‌ی کوروش را گرامی می‌داشته‌اند و از یادبودهای او هم‌چون نمادهایی دینی یا سیاسی بهره جسته‌اند.

یکی از بحث‌های داغی که این روزها در مورد کوروش در جریان است نسبت و رابطه‌ی او با هویت ایرانی جدید است. برای دیرزمانی، این باور در میان شرق‌شناسان و نویسندگان ایرانیِ پیرو ایشان رواج داشت که ایرانیان برای زمانی طولانی نام و خاطره‌ی کوروش را از یاد برده بودند و تنها در دو سده‌ی گذشته و به دنبال انتشار آثار مستشرقان بود که بار دیگر با این شخصیت تاریخی‌شان آشنا شدند. احسان یارشاطر، که به گردن دانشِ ایران‌شناسی حقی بزرگ دارد، به تبعیت از همین برداشت معتقد است که حتی ساسانیان نیز نام کوروش را از یاد برده بودند و از او یادگاری در ذهن نداشتند. این برداشت در سال‌های اخیر با انتشار مقاله‌هایی ارزشمند و استوار مورد وارسی قرار گرفته[796]، و امروز تقریباً تردیدی نداریم که ساسانیان و اشکانیان ــ همانند بیشتر میراث‌برندگان‌شان در دوران اسلامی ــ از درخشش دوران هخامنشی آگاه بوده و آن را هم‌چون سرمشق و قالبی

796. Shahbazi, Name-ye Iran Bastan ; Boyce, 1988: 30; Sarkhosh Curtis, et al. 1998: 38-51.

آرمانی برای خود در نظر می‌گرفته‌اند.

نکته در این‌جاست که کوروش، در زمانی دوردست مانند دورانِ خسرو انوشیروان ساسانی ــ که بسیاری از سنت‌های شهریاری ایرانی بازبینی و بازخوانی شد ــ از قدمتِ چشم‌گیرِ هزارساله‌ای برخوردار بوده است. بنابراین عجیب نیست که نام و یادگار کوروش و دیگر شخصیت‌های هم‌دوران او در لفافی از اسطوره پیچیده شده و در پیوند با اسطوره‌های اوستایی و دوران کیانیان بازگو شده باشد. چنان که در نوشتاری دیگر نشان داده‌ام، کوروش یکی از نخستین و مهم‌ترین شخصیت‌های تاریخی بود که در پیوند با سرمشقِ اساطیریِ شاه ـ پهلوانان قرار گرفت و هم سنت‌ها و چارچوب‌های آن را با کردارهای تاریخی خویش دگرگون ساخت و هم زندگی‌نامه و یادبودش زیر تأثیر این روایت‌های اسطوره‌ای بازنویسی شد.[۷۹۷]

شواهد بازمانده از دوران ساسانی به روشنی نشان می‌دهند که سنتی تاریخی و پایدار وجود داشته که آیین شهریاری ایرانیان را به هخامنشیان متصل می‌کرده است. این سنت، همان است که در *قرآن* نیز در سوره‌ی کهف بدان اشاره شده و تداوم آن را در قالبی اساطیری در دوران پس از اسلام نیز شاهد هستیم. داده‌های موجود درباره‌ی تأثیرگذاری و دوام اسطوره‌ی کوروش و هخامنشیان در مقاله‌های چندی مورد بررسی قرار گرفته‌اند. در این‌جا تنها به معرفی یکی از منابعی بسنده می‌کنم که معمولاً مورد غفلت پژوهندگان قرار گرفته و استمرار خاطره‌ی کوروش و نام او را در دوران اسلامی نشان می‌دهد. منابعی که این استمرار را حفظ کرده‌اند تفسیرهای فارسی قرآن هستند. پیش از این، از تفسیر میبدی در مورد سوره‌ی کهف و داستان مرگ کوروش سخن گفتیم.

---

۷۹۷. وکیلی، ۱۳۸۹ (الف): ۱٦٦–۲۰۰.

این‌جا می‌توان به تفسیر سورآبادی ــ از کهن‌ترین تفسیرهای فارسی قرآن ــ اشاره کرد و روایتی دستکاری‌شده که او از ارتباط میان کوروش و یهودیان به دست می‌دهد.

سورآبادی در شرح آیه‌ی 5 از سوره‌ی الاسراء و کسانی که بر بنی‌اسرائیل گمارده شدند، آمیخته‌ای از اسطوره و تاریخ را در مورد تبعید قوم یهود آورده است.[۷۹۸] از دید او، «آن بندگانی که خداوند برای مجازات یهودیان بر ایشان گماشت قوم بخت‌النصر بودند که همگی «گَوْر» یعنی گبر و زرتشتی بودند. خودِ بخت‌النصر از فرزندانِ کی‌قباد بود و در اصل کی‌کورش نام داشت. او در کودکی بدخو و سرکش بود. پس مادرش او را به جنگل فرستاد و در آن‌جا توسط ماده سگی پرورده شد و وقتی باز به شهر بازگشت به مردی زیبارو و جسور تبدیل شده بود». این به روشنی همان داستان هرودوت و *کوروپدیا* در مورد زایش کوروش است که می‌گویند در کودکی در جنگل و توسط ماده سگی پرورده شد. وجود نام کوروش و مربوط دانستن‌اش به بابل و بخت‌النصر نیز جالب است. چون، در واقع هم کوروش جانشین اصلی نبوکدنصر را از بابل راند و بر این شهر حاکم شد.

سورآبادی داستان خود را چنین ادامه می‌دهد که «یهودیان صفت‌های وی را در کتاب‌های خود خوانده بودند و می‌دانستند او اورشلیم را ویران خواهد کرد. پس زمانی که کودکی هفت ساله بیش نبود کوشیدند تا بر او دست یابند و گلویش را ببرند و به قتلش برسانند. اما جبرئیل دخالت کرد و او را از خطر ایشان رهاند». این نیز باید بازمانده‌ای از داستان تهدید شدنِ ناجی در زمان کودکی باشد که در روایت کوروش به تلاش پدربزرگش برای قتل او در زمان نوزادی‌اش مربوط می‌شود. به هر صورت، «بخت‌النصر یا کی‌کورش بعد از سلیمان پادشاه عجم

---

۷۹۸ . سورآبادی، ۱۳۸۱ (ج.۲): ۱۳۵۵_۱۳۵۳.

شد و به اورشلیم لشگر کشید و آن‌جا را به انتقام کشته شدنِ زکریای نبی ویران کرد و یهودیان را سخت کشتار نمود. او شاهی بسیار نیرومند و با شوکت دانسته شده که شش‌صد هزار درفش داشت که زیر هر یک ده هزار مرد می‌جنگیدند. آن‌گاه پس از او کورش همدانی به سلطنت رسید که یهودیان تبعیدشده را آزاد کرد». روایتی که سورآبادی نقل کرده، یکی از بازمانده‌های داستان کوروش در ادبیات دوران اسلامی است و نشان می‌دهد، بر خلاف نظر تاریخ‌نویسان غربی، ایرانیان در دوران اسلامی نام کوروش و خاطره‌اش را از یاد نبرده بودند بلکه آن را در قالبی یهودی ـ اسلامی به شکلی تحریف‌شده فهم می‌کرده‌اند.

امروز ما با این پرسش روبه‌رو هستیم که با خاطره‌ی کوروش چه کنیم؟ طی بیست و پنج قرن گذشته، حدود صد نسل پیاپی از مردمان زاده شده و مرده‌اند و در این سیر فشرده‌ی نسل‌ها، دشوار است از باقی ماندن ژن‌های کوروش در ایران‌زمین و منحصر ماندنش به این سامان سخن گفت. با وجود این، مهم‌ترین نهاد سیاسی‌ای که کوروش بنیاد کرد کشور ایران است، و سنتِ دینی و سیاسیِ تحول‌یافته در دوران او، سراسر تاریخ اندیشه و فرهنگ ایرانی را تعیین کرده است. بر این مبنا، هر چند دعویِ نسب بردن از کوروش در سطح زیست‌شناختی مشکوک و لرزان می‌نماید، اما می‌توان به استواری از نسب بردنِ اجتماع و فرهنگِ ما از کوروش دفاع کرد. نهادهای سیاسی جامعه‌ی ما، و ادیان و عقاید جاری در ایران‌زمینِ کنونی، بقایای همان نظمی هستند که کوروش زمانی تأسیس کرده بود. بدیهی است که این نظم‌ها در گذر زمان پیچیده‌تر و لایه لایه‌تر شده‌اند، و روشن است که این مرده‌ریگ امروز وضعیتی منحط و تباه دارد. با وجود این، کوروش بنیان‌گذاری است که نمی‌توان نادیده‌اش گرفت.

اقبال عمومی به خاطره‌ی کوروش و احترام و ارجی که مردمان در ایران زمین ـــ و سایر نقاط دنیا ـــ برای او

قایل هستند، به خصوص وقتی با ارزش و کارکرد هویت‌بخشِ کوروش ترکیب شود، ضرورتِ تصمیم‌گیری درباره‌ی روایت‌های وی را نمایان می‌سازد. بحثِ کوروش تفننی روشنفکرانه یا طرح مسأله‌ای محدود به قلمرو دانش تاریخ و جامعه‌شناسی تاریخی نیست، که پرسشی گشوده و زنده است که به طور مستقیم با هویت و کردار و خودانگاره‌ی میلیون‌ها انسان گره می‌خورد. پرسش ما امروز به یاد آوردن یا نیاوردن کوروش نیست، که چگونه به یاد آوردنِ اوست. به یاد آوردنی که از سویی درست و عقلانی و مستند باشد و از سوی دیگر گره‌ی کور هویت‌مان را، تا آن‌جا که به کوروش مربوط می‌شود، به درستی بگشاید.

آنچه امروزه در مورد کوروش گفته و نوشته می‌شود چیزی جز بازگو کردن دوباره و چندباره‌ی روایت‌های یونانی نیست، که انباشته از نقاط مبهم و تاریک و موارد نقدپذیر است. کتاب‌هایی که در سالیان اخیر در ایران منتشر شده‌اند، با وجود توجهی که جامعه‌ی کتابخوان ایرانی نسبت به کوروش نشان داده‌اند، هم‌چنان در چارچوب تنگ این داستان‌ها اسیرند. به طوری که با خواندن یکی از آن‌ها می‌توان مطمئن بود که مطالب سایر کتاب‌ها نیز دانسته شده است.[۷۹۹] کتاب‌هایی که از متن‌های هرودوتی گامی پیش‌تر بگذارند ــ مانند کتاب یونان‌پرستانه و ضدایرانی کوک[۸۰۰] ــ یا به راستی نقادانه و عالمانه باشند ــ مانند اثر درخشان بریان[۸۰۱] ــ بسیار انگشت‌شمارند، اگر که به همین دو مورد محدود نباشند.

از این روست مردم کشوری که کوروش بنیان نهاد درباره‌اش بسیار اندک می‌دانند. ایرانیان نام کوروش را تا

---

۷۹۹. به عنوان مثال نگاه کنید به ایسرائل،۱۳۸۱؛ اومستد، ۱۳۸۳: ۹۴ـ۴۶، ویسهوفر، ۱۳۸۰؛ و خدادادیان، ۱۳۷۸: ۵۱ـ۲۹.

۸۰۰. کوک، ۱۳۸٤: ۸۰ ـ٦۰.

۸۰۱. بریان، ۱۳۷٦: ٦۰ـ۲۸.

همین دو سده‌ی پیش نمی‌دانستند و از مجرای ترجمه‌ی آثار جهت‌دار و از دریچه‌ی چشم اروپاییان بود که کوروش را دیدند و، هم‌چون ایشان و همگان، او را ستودند. این تنگنای نگاه و کم‌دامنه بودن منابع و داده‌هایی که مورد استفاده‌ی علاقه‌مندان ایرانی قرار می‌گیرد نه شایسته‌ی وارثان کوروش است و نه کافی برای کسانی که دست‌یابی به تصویری راستین از او را انتظار دارند.

کارِ بازسازی بسیاری از شخصیت‌های تاریخی از آن‌رو دشوار است که اسناد و مدارک تاریخی اندکی در موردشان وجود دارد. مدارکی باستانی، که داستان زندگی مردان بزرگ را روایت می‌کنند، کمیاب هستند. شخصیت‌هایی مانند حمورابی، سناخریب، سزار و داریوش بزرگ، مدارک زیادی از خویش بر جای گذاشته‌اند، اما تمام این متن‌ها به فرمان خودشان در قالب مدارکی تبلیغاتی و سیاسی نگاشته شده‌اند و محورشان جنگ‌ها و کشورگشایی‌ها و تدبیرهایی سیاسی است که انجام داده‌اند. در این مدارک، درباره‌ی زندگی شخصی این افراد اطلاعات بسیار اندکی وجود دارد.

در مورد کوروش بزرگ، وضعیت معکوس است. تنها مدارک مهمی که از دوران او به دست ما رسیده نبشته‌ی استوانه‌ای حقوق بشر است، که بنا بر قاعده‌ی مرسوم، متنی سیاسی، اما بسیار بحث‌برانگیز است. تقریباً تمام چیزهایی که در مورد کوروش می‌دانیم و روایت‌هایی که از نویسندگان جهان باستان در موردش به جا مانده به کسانی مربوط می‌شود که نه ایرانی بوده‌اند و نه با او از نزدیک آشنایی داشته‌اند. جالب آن است تمام این افراد هم که از جنبه‌ی شخصی و خصوصی به زندگی کوروش نگریسته‌اند، همواره فتوحات و کشورگشایی‌هایش را در کنار اخلاق و شخصیتش دیده‌اند و بیشتر در مقام فردی ویژه ــ و نه کشورگشایی کامیاب ــ به او نگاه کرده‌اند. برای داوری درباره‌ی آنچه درباره‌ی روایت کوروش رواست، نخست باید ردپاهای نمایان داستان او را

در گوشه و کنار مرور کنیم.

۲. گذشته از بیانیه‌های سیاسی مانند استوانه‌ی حقوق بشر، یا دینی مثل تورات، کهن‌ترین روایتی که از زندگی کوروش در دست داریم، *کوروپدیای* کسنوفون است. این کتاب نخستین متن داستانی منثور در ادبیات غربی محسوب می‌شود، و از این روست که بسیاری از نویسندگان با تعمیم مفهوم رمان، آن را نخستین رمان اروپایی دانسته‌اند.[۸۰۲] در این نکته شکی نیست که این متن طیف وسیعی از متن‌ها و سنت‌های ابدی و فلسفی را تحت تأثیر قرار داده است و اثر دیرپای آن در سراسر تاریخ فرهنگ اروپایی قابل ردیابی است.[۸۰۳]

برخی از نویسندگان، با توجه به سابقه‌ی کسنوفون و حضورش در میان ارتش مزدور کوروش کوچک، او را دشمن شاهنشاه ایران دانسته‌اند و فرض کرده‌اند که او در واقع دولت هخامنشی را دشمن می‌داشته است. در میان ایشان، می‌توان به کریستوفر ویدِن اشاره کرد که در *کوروپدیا* به دنبال ردپای ریشخند و طنز می‌گردد و معتقد است نویسنده‌ی این کتاب در واقع به نقاط ضعف شاهنشاهی هخامنشی اشاره می‌کرده و آن را دولتی ناپایدار و شکننده می‌دانسته است.[۸۰٤]

اما با مرور این کتاب و برسنجیدن‌اش با سایر نوشتارهای کسنوفون، این برداشت تأیید نمی‌شود. کسنوفون آشکارا شیفته‌ی شخصیت کوروش و ستاینده‌ی دولت هخامنشی بوده است. تصویری که او از شهریاری کوروش

802. Due, 1989: 10; Stadter, 1991: 461.
803. Nadon, 2001: 3; Tuplin, 1993.
804. Whidden, 2007: 539-568.

به دست می‌دهد، به روشنی یک آرمانشهرِ باشکوه است و این تصویری است که در سراسر قرون وسطا و بعد از آن در فرهنگ غربی انعکاس یافته و آرزوی دست یافتن به نظم سیاسی‌ای به این عظمت را در گوشه و کنار زنده کرده است. در واقع، کافی است *کوروپدیا* به دقت خوانده شود و با تبلیغات سیاسی روز درباره‌ی امپراتوریِ صلح‌جو و دموکراسی‌خواهِ آمریکایی مقایسه شود تا ریشه‌دار بودنِ این باور و سهم عظیم کسنوفون در تبلیغ آن نمایان گردد.

این که کسنوفون در ارتشی مزدور حضور داشته و در جنگ با شاهنشاه وقت ایران شرکت داشته، نشانگر نفرت یا بدبینی او نسبت به دولت پارس نیست. گزارش سفر جنگی او (*آناباسیس*) نشان می‌دهد که او کوروش کوچک را با کوروش بزرگ مقایسه می‌کرده و او را به همین دلیل می‌ستوده و شاهی نیکوتر می‌پنداشته است. در *کوروپدیا* هم هرآنچه هست، برشمردن صفات نیک و والای کوروش است و تعریف و تمجید از مادها و بقیه‌ی تیره‌های ایرانی که به مناسبتی در داستان حضور دارند.

این‌ها البته بدان معنا نیست که کسنوفون برداشتی واقع‌گرایانه یا عینی درباره‌ی زندگی کوروش بزرگ داشته است. آنچه او در کتابش گنجانده، پیش از هر چیز اندرزهایی است برای سیاست‌مداران آتنی، تا با پیروی از سرمشق کوروش بزرگ به حاکمانی فرهمند و نیکوکار بدل شوند. سرمشق او در این زمینه، بیشتر نظم جنگ‌سالارانه‌ی اسپارتی‌ها بوده تا هنجارهای اجتماعی ایرانی، و با این وجود در جای جای *کوروپدیا* می‌توان خروج از هنجارهای جامعه‌ی خشن و برده‌دار اسپارتی را دید و به تبلیغ اخلاقِ روادارانه و مهربانانه و بازی‌های برنده ـ برنده برخورد که آشکارا در آن هنگام برای یونانیان بیگانه و غریب می‌نموده، و کوروش بزرگ را بنیان‌گذار آن می‌دانسته‌اند.

با وجود این، نوشتارهای یونانیِ آن دوران درباره‌ی کوروش بیش از هر چیز داستانی سرگرم‌کننده است که از درهم پیوستنِ انبوهی از روایت‌های عامیانه و قصه‌های خرافی تشکیل یافته است. به عنوان یک نمونه از آن، به اسطوره‌ی پیشگویی ظهور شاهِ فرهمند توسط رویا اشاره می‌کنم. چون روایتی است که می‌توان با تحلیل‌اش چگونگی رسوخ روایتی اساطیری و شبه‌دینی درباره‌ی زایش شاهی فرهمند را در فرهنگ یونانی ردیابی کرد.

منابع یونانی به دو رویای آینده‌نگرانه درباره‌ی زاده شدن کوروش اشاره می‌کنند، که اولی شاید به دلیل محتوای عجیبش معمولاً نادیده انگاشته می‌شود. هرودوت[۸۰۵] و بعد از او پومپئیوس تروگوس[۸۰۶] می‌گویند که ارشتی‌ویگه نخست در خواب دید که دخترش ماندانا آن‌قدر ادرار می‌کند که از پساب‌اش سیلی بزرگ جاری می‌شود و آسیای صغیر را در خود غرقه می‌سازد! غیبگویان که در روایت هرودوت مغ خوانده شده‌اند، به او هشدار دادند که این رویا به معنای آن است که از شکم دخترش شاهی زاده می‌شود که او را از قدرت فرو خواهد کشید. ارشتی‌ویگه برای پیشگیری از این سرنوشت، دخترش را به عقد کمبوجیه درآورد که مردی اشراف‌زاده اما پارسی بود.

هرودوت همه‌جا به تلویح و یک‌جا[۸۰۷] به تصریح گفته که پارس‌ها از مادها فروپایه‌تر بوده‌اند و با این ازدواج امکان این که فرزند ماندانا به تاج‌وتخت دست یابد، از میان می‌رفته است. بعد از آن بود که رویای دوم رخ نمود و این همان است که شهرت بیشتری دارد. ارشتی‌ویگه درخت تاکی را در خواب دید که از زهدان دخترش بیرون روییده است و شاخ و برگش کل آسیا را فرو پوشانده است. پیشگویان باز گفتند که فرزندِ ماندانا بی‌شک شاه ماد

---

۸۰۵. هرودوت، کتاب نخست، بندهای ۱۰۷ و ۱۰۸.

806. Pompeius Tragus

۸۰۷. هرودوت، کتاب نخست، بند ۸.

را از تخت فرو خواهد کشید. بعد از آن بود که ارشتی‌ویگه فرمان داد نوزادی را که از دخترش زاده شده بود به جنگل ببرند و رها کنند تا بمیرد.

در تفسیر این دو رویا این را باید در نظر داشت که هرودوت همه‌جا سرزمینِ زیر سیطره‌ی رویا را آسیا خوانده است و بیشتر مترجمان به نادرست آن را معادل کل قلمرو هخامنشی یا قاره‌ی آسیا در نظر گرفته‌اند. در حالی که آسیا در منابع یونانیِ آن دوران، از جمله در *تواریخ* هرودوت، همواره آسیای صغیر را نشان می‌دهد و معنای دیگری ندارد. در زمانی که ارشتی‌ویگه این خواب را می‌دیده، آسیای صغیر در اختیار دولت لودیه بوده که از طرفی شاهدختش در عقد ارشتی‌ویگه بوده و ملکه‌ی ماد محسوب می‌شده، و از سوی دیگر دولتی بوده که سابقه‌ی کشمکش و رقابت با مادها را داشته است. از این رو، تأکید هرودوت بر این که طبق رویاهای دوگانه، کوروش با آسیای صغیر ارتباطی داشته، معنادار است. انگار شکل اولیه‌ی رویا این بود که کوروش بر تخت لودیه تکیه خواهد زد و بعد ارشتی‌ویگه را از حکومت کنار خواهد زد.

روایت کتسیاس و هرودوت درباره‌ی این رویا با هم تفاوت دارد. کتسیاس می‌گوید که خودِ ماندانا بود که رویای اخیر را دید. طبق این روایت که نیکلای دمشقی برای‌مان نقل‌اش کرده، کوروش ارتباط خونی با شاه ماد نداشته است. پدرش مردی فقیر بوده به نام آذرداد و مادرش چوپان بزها بوده و آرگوستِه نام داشته است.[۸۰۸] این زن در رویا دید که کوروش چندان فراوان ادرار می‌کند که از آن رودی بزرگ پدید می‌آید و آسیا را در خود غرق می‌سازد و به دریا می‌ریزد. در این‌جا پدر کوروش برای تعبیر این خواب دست به دامان کلدانی‌های بابل می‌شود

808. Ctesias (Lenfant, 2004: 93-108).

و از مغان نامی در میان نیست. این رویا بعد از زاده شدن کوروش دیده می‌شود و خردمندترینِ پیشگویان به خودِ او می‌گوید که تعبیر خواب مادرش آن است که در آسیا به والاترین مقام‌ها دست خواهد یافت. هم‌چنین در این روایت می‌بینیم که پیشگویان کلدانی تصمیم گرفتند ماجرای این رویا را نزد کسی فاش نکنند، چون می‌ترسیدند که ارشتی‌ویگه کوروش و ایشان را به قتل برساند.

این داستان که زاده شدنِ شاهی فرهمند و بزرگ در رویایی پیشگویی شود، در ایران‌زمین قدمت و تنوعی بسیار دارد. در این میان می‌توان به روایت شروکین اکدی و کیخسرو فرزند سیاوش و اردشیر بابکان اشاره کرد که رویای یادشده را به روییدن گیاهی یا درختی مربوط دانسته‌اند. اما آنچه سنت ایرانیِ رویای پیشگویانه‌ی شاهان را از روایت‌های یونانی جدا می‌کند، تأکید منابع یونانی بر ارتباط میان ادرار و دستیابی به تاج‌وتخت است، که در نگاه اول غریب می‌نماید. اوپنهایم در پژوهش پردامنه و ارزشمندش درباره‌ی رویاهای پیشگویانه در جهان باستان، نشان داده که چنین مضمونی در پیشگویی‌های آشوری وجود داشته است. او سندی را یافته که طبق آن پیشگویان آشوری رویای مردی که پیشاروی خود ادرار می‌کند و این کار به خماندن چیزها و افراد پیشارویش منتهی شده، معنایش آن است که صاحب پسری می‌شود و آن پسر شاه خواهد شد. اوپنهایم اشاره کرده که در اسناد آشوریِ تعبیر رویا معمولاً ارتباط یک به یکی میان نمادها و معانی دیده نمی‌شود و این متن به خاطر پیوند میان ادرار با منی و پسر، و خمیدن و تعظیم کردنِ چیزها و دستیابی به سلطنت در این میان یگانه است.[۸۰۹] این نکته را هم باید گوشزد کرد که در روایت کتسیاس هم پیشگویان کلدانی خواب را تعبیر می‌کنند و ایشان قاعدتاً در درون سنتی

809. Oppenheim 1956: 185, 266-270.

همسان با آشوریان چنین می‌کرده‌اند.

فال‌بینی دیگری را نیکلای دمشقی از قول کتسیاس نقل کرده[810] که طی آن وقتی کوروش برای عقد قراردادی نزد کادوسی‌ها رفته بود، مردی پارسی و فروپایه را دید که اویبارِس نام داشت و سبدی پر از پهن اسب را جایی می‌برد. کوروش دیدار با این مرد را نشانگر شگون دانست و با همان پیشگوی کلدانی مشورت کرد. پیشگو به او گفت که پارسی بودن مرد نشانگر پیوند شگون خوب با پارسیان است، نامش که به یونانی یعنی «آورنده‌ی خبر خوب» به قدر کافی معنادار است، و حمل پهن اسب نشانگر قدرت و ثروت است.[811]

نام اویبارس در این جا تحریفی است از «وهیَه‌بارَه» در پارسی باستان که «آورنده‌ی بهترین چیزها» معنی می‌دهد و در روایت کتسیاس به تعبیری یونانی بازگردانده شده است. این شخص در روایت کتسیاس شخصیتی مهم است، چون یک بار از ترسِ لو رفتنِ رویاهای کوروش قصدِ جانِ پیشگوی کلدانی را می‌کند و در نهایت هم اوست که تاج را بر سر کوروش می‌گذارد.[812] جالب آن که یکی از نقش‌های مهم او در جریان ارتقای کوروش، آن است که برای ایزد ماه قربانی می‌گزارد.[813]

کل افسانه‌ای که مرورش کردیم، از این نظر اهمیت دارد که پیچیدگیِ شکل‌گیری انگاره‌ی کوروش را نشان می‌دهد. داستان‌های مربوط به رویای آگاهی‌بخش درباره‌ی سرنوشت کوروش، روایت‌هایی کهن و باستانی بوده که در میان‌روادن و دینی محلی ریشه داشته، از صافی فنون کاهنانه و باورهای جادوگرانه‌ی آشوری گذر کرده، و

---

810. Nicolaus Damascenus, Excerpta de Insidiis, 11-12.
811. Schmitt, 2006: 113-115.
812. Lenfant, 2004: 108.
813. Nicolaus Damascenus, Excerpta de Insidiis, 18; Lenfant, 2004: 99.

با زمینه‌ی ذهنیِ یونانیان درآمیخته، تا در نهایت به شخصیتی مانند کوروش منسوب شود و بخشی از هویت و کیستی او را رمزگذاری کند. تقریباً هر جزء از انگاره‌ی کوروش را که بنگریم، همین لایه لایه بودن روایت‌ها و پیچیدگی مسیرهای انباشت معنا و رمزگان را می‌بینیم.

داستان کوروش بر این مبنا، منشی است که به خاطر واقع‌گرا بودن یا دقتِ علمی برگزیده نشده است. انتخابِ طبیعی‌ای که بر تکامل روایت‌هایی از این دست سیطره دارد، پیش و بیش از هر چیز معنادار بودن را آماج می‌کند. روایت مربوط به مردان بزرگ تاریخی باید برای مخاطبانش معنادار باشد. به شکلی که وجود نظم‌های کنونی در جامعه و گیتی را توجیه کند، و برای آنان که افقی بزرگ را پیشاروی خویش می‌بینند و خواست‌هایی بزرگ دارند، مسیری و راهی و راهبردی را ترسیم کند. این روایت‌ها مانند اسطوره‌های ایزدانِ باستانی، از سویی نظم‌ها و قواعد حاکم بر زندگی روزمره را توضیح می‌دهند و توجیه می‌کنند، و از سوی دیگر دریچه‌ها و مجراهایی برای دگرگون ساختن آنها در اختیار «من»های نیرومند قرار می‌دهند. من‌هایی که خواهان دگرگون ساختن هستی هستند، ممکن است مانند اسکندر مقدونی موجوداتی خونریز و دیوانه و رشدنایافته باشند که تنها در زمینه‌ای خاص مانند جنگاوری تخصصی و نبوغی دارند، یا می‌توانند در شخصیتی فرهمند و بزرگ مانند اردشیر بابکان تجلی یابند. اما آنچه در نهایت در همه‌ی این افراد مشترک است، بهره‌مندی‌شان از خاطره‌ی تاریخی شخصیتی مانند کوروش است، که در سرمشقی اساطیری صورت‌بندی می‌شود و با تلنباری از خرده‌روایت‌ها و جزئیات به نسل‌های بعدی منتقل می‌شود. خرده‌روایت‌هایی که لزوماً راست یا دقیق نیستند و بیش از آن که تحقق تاریخی کوروش را نشان دهند، اندرزها، راهبردها، باورها و قواعدی را در خود می‌گنجانند که برای شخصیت‌های دنباله‌روی کوروش سودمند می‌نموده است.

۳. سویه‌ی دیگری از تصویر کوروش نزد اقوام دیگر را می‌توان در روایت‌هایی بازجست که درباره‌ی آرامگاه او و وصیت‌نامه‌اش پدید آمده‌اند. این را می‌دانیم که در سراسر دوران هخامنشی آرامگاه کوروش در پاسارگاد مکانی مقدس و پر رونق بوده و پیکر مومیایی‌شده‌ی کوروش در آن نگهداری می‌شده است. از آن هنگام به بعد، منطقه‌ی پاسارگاد بارها و بارها مورد حمله و غارت مهاجمان بیگانه قرار گرفت و امروز تنها ویرانه‌ای از آن باقی است. با وجود این، گزارش‌هایی که نخستین مهاجمان به این منطقه برای ما باقی گذاشته‌اند تا حدودی ویژگی‌های این آرامگاه و روایت‌های برساخته‌شده درباره‌اش را نشان می‌دهد.

پاسارگاد در زمان حمله‌ی اسکندر شهری مقدس بوده است که آوازه‌اش در یونان و روم پیچیده بوده و تا قرن‌ها بعد نیز خاطره‌اش در دورترین نقاط برقرار بوده است. مراسم تاجگذاری شاهنشاهان در آن‌جا برگزار می‌شد و پلوتارک نوشته که این مراسم آیینی رازورزانه و مخفی بوده که طی آن شاهنشاه ردای کوروش را بر تن می‌کرده و طی مناسکی از «روحِ کوروش» برخوردار می‌شده است.[۸۱۴] این مراسم، به احتمال زیاد، اولین اشاره‌ی تاریخی به آیینِ خرقه‌پوشی است که تا قرن‌ها بعد در اندرون تصوف ایرانی باقی می‌ماند و به همین ترتیب انتقال فرّه و اقتدار معنوی را از رهبری به جانشینش رمزگذاری می‌کند. در این آیین، آرامگاه کوروش گرانیگاهی مکانی بوده و بی‌شک بخش عمده‌ی این مناسک در مجموعه‌ی ساختمان‌ها و بناهای مربوط به آرامگاه او برگزار می‌شده است.[۸۱۵]

---

814. Plutarch, *Artax*. 3.1.
815. Badian, 1996: 23.

تقدس و اهمیت آرامگاه کوروش به قدری بود که وقتی اسکندر به ایران‌زمین تاخت و به این منطقه رسید، احترام کوروش را نگه داشت و برایش قربانی گذاشت و از دست‌درازی به اموال شهر خودداری کرد. این را می‌توان به خودانگاره‌ی او و همذات‌پنداری‌اش با کوروش حمل کرد، و هم‌چنین به تلاشی مربوطش دانست که برای یافتن پایگاهی نزد پارسیان صرف می‌کرده است. مقدونیانی که همراه او بودند، از این نخستین برخورد اسکندر و کوروش قصه‌هایی به جا گذاشته‌اند که آشکارا برای مشروعیت بخشیدن به او ابداع شده است. بخشی از این قصه‌ها از بستر تاریخی و انگیزه‌های سیاسی‌اش برکنده شده و به صورت بخشی از اسطوره‌ی کوروش درآمده و بعد از آن بارها و بارها بازگو شده است.

آریان از قول آریستوبولوس[۸۱۶] نقل کرده که سپاهیان اسکندر هنگام رسیدن به پاسارگاد این کتیبه را «به خط پارسی» بر آرامگاه کوروش یافتند:[۸۱۷]

ὦ ἄνθρωπε, ἐγὼ Κῦρός εἰμι ὁ Καμβύσου ὁ τὴν ἀρχὴν Πέρσαις καταστησάμενος καὶ τῆς Ἀσίας βασιλεύσας. μὴ οὖν φθονήσῃς μοι τοῦ μνήματος..

«ای آدم، منم کوروش پسر کمبوجیه، بنیانگذار امپراتوری پارس، که شاه آسیا بودم، به خاطر این یادمان به من رشک نورز».

مضمون مشابهی درباره‌ی کتیبه‌ی آرامگاه کوروش را در تاریخ استرابو می‌خوانیم. به روایت او یکی از این کتیبه‌ها دقیقاً همان است که در آریان می‌خوانیم، با این تفاوت که عبارت «پسر کمبوجیه» بعد از نام کوروش

816. Aristobulus
817. Arrian, *Anabasis*, 6.29.8.

نیامده است.[۸۱۸]

‘ὦ ἄνθρωπε, ἐγὼ Κῦρός εἰμι, ὁ τὴν ἀρχὴν τοῖς Πέρσαις κτησάμενος καὶ τῆς Ἀσίας βασιλεύς: μὴ οὖν φθονήσῃς μοι τοῦ μνήματος.’

دیگری متنی کوتاه‌تر بوده که از قول کسی به نام اونِسیکریتوس[۸۱۹] (Ὀνησίκριτος) بازگو می‌شود:[۸۲۰]

‘ἐνθάδ᾽ ἐγὼ κεῖμαι Κῦρος βασιλεὺς βασιλήων.’

«من این‌جا خفته‌ام، کوروش، شاهِ شاهان».

هرتسفلد بر مبنای این گزارش‌ها فرض کرده که لابد کتیبه‌ای از کوروش در پاسارگاد وجود داشته است.[۸۲۱] با وجود این، تا به حال چنین کتیبه‌ای کشف نشده و آرامگاه پلکانی پاسارگاد هم نشانی از حک شدنِ متن را بر سطح صاف خود ندارد.

استروناخ به درستی استدلال کرده عبارتی که آریان به کتیبه‌ی آرامگاه کوروش منسوب کرده، ترفندی سیاسی برای مشروعیت بخشیدن به اسکندر بوده است.[۸۲۲] در این کتیبه نوشته شده که کوروش شاه آسیا است، و این لقبی است که در آن هنگام اسکندر به خاطر فتح آناتولی از آن برخوردار بود. با وجود این، این فرض استروناخ و سایر نویسندگان که این تعبیر به کل قلمرو شاهنشاهی تعمیم‌پذیر بوده، نادرست می‌نماید و از فرا تاباندن دلالت‌های بعدیِ کلمه‌ی آسیا به گذشته ناشی شده است. در کتاب *اسطوره‌ی معجزه‌ی یونانی* نشان داده‌ام که در

818. Strabo, *Geographica*, 15.3.7.
819. Onesicritus
820. Strabo, *Geographica*, 15.3.7.
821. Herzfeld, 1929-30, I3ff.
822. Stronach, 2000: 696.

تمام متون اصلی یونانی که در عصر هخامنشی نوشته شده‌اند، آسیا فقط و فقط به معنای آسیای صغیر به کار می‌رفته است. هرودوت نیز در هر دو نقل قولی که مورد استناد است، همین معنی را مراد می‌کند و به نقش کوروش در فتح لودیه و سیطره‌ی ریشه‌دار پارسیان در قلمرو آناتولی اشاره دارد. روایت آریان نیز تعبیری سیاسی از همین اصل است. آریان، در واقع، می‌خواسته بگوید کوروش نیز عروج خویش را مثل اسکندر با فتح آناتولی آغاز کرد و در آغازِ راهِ فتح جهان شاه آسیا پنداشته می‌شد. او در پی آن بود که اسکندر را از راهِ همسان نمودنش با کوروش معتبر سازد، و خودِ این نکته که ناگزیر شد کوروش را با عطف به تاریخ جنگ‌های آغازینش شاه آسیا بنامد، نشانگر آن است که این کلمه دلالتی محدود و منحصر به آناتولی را داشته است. وگرنه همسان انگاشتن کوروشِ شاهنشاه کل قلمرو هخامنشی و اسکندری که تازه آناتولی و سوریه را فتح کرده بود، معنای چندانی نمی‌یافت. استروناخ به درستی اشاره کرده که قاعدتاً بر کتیبه‌ی آرامگاه کوروش، مثل متن تندیس دشت مرغاب، می‌بایست پسوند هخامنشی به نام کوروش منسوب شده باشد. اما آریان به این کلمه اشاره‌ای نکرده و این لزوماً به معنای غیاب آن نیست، که سانسور شدن‌اش را توسط گفتمان فاتحان مقدونی نشان می‌دهد. اگر اشاره‌ای به اسم هخامنشی می‌شد، خود به خود اسکندر از دورِ مشروعیت حذف می‌شد و اعتبار خود را برای همسان نمودن با کوروش به باد می‌داد.

سیاسی بودن این روایت و صادق نبودن اسکندر در بزرگداشت آرامگاه کوروش را از این‌جا می‌توان دریافت که غارتگر مقدونی بعد از مدت کوتاهی به پاسارگاد تاخت و آن‌جا را به تاراج داد. اسکندر، بعد از بازگشت از سفر هند، به پاسارگاد تاخت و مغان را در این شهر کشتار کرد. به احتمال زیاد آنچه به واقع رخ داده، بازگشت اسکندر از سفری مرگبار و بی‌حاصل بوده که خزانه‌اش را به باد داده و بخش بزرگی از سپاهیانش را نابود ساخته

است. این نکته را از اسکندرنامه‌های قدیمی می‌دانیم که این جوان مقدونی شاید به خاطر همذات‌پنداری‌ای که با کوروش بزرگ داشته، یا ادعای خون هخامنشی‌ای که داشته و مشروعیتی که بر مبنای آن می‌جسته، هنگام فتح ایران از اعمال خشونت در شهر پاسارگاد خودداری کرد و نسبت به آرامگاه کوروش با احترام رفتار کرد.

اما وقتی از سفر هند باز می‌گشت، از قتل و غارت پاسارگاد و کشتار مغان در این شهر خبردار می‌شویم. آریان می‌گوید که کشتار مغان در این شهر بدان دلیل بوده که به قدر کافی به آرامگاه کوروش رسیدگی نمی‌کرده‌اند.[۸۲۳] اما این گفتار نامعقول می‌نماید. مگر ممکن است غیرت و همت اسکندری که هخامنشیان را منقرض کرده بود، درباره‌ی آرامگاه بنیانگذار این دودمان، از مغانی که نسل‌اندرنسل حاجب این مقبره بودند، بیشتر بوده باشد؟ آن هم دقیقاً در زمانی که او از سفری دشوار و پرتلفات بازمی‌گشته و نیاز به منابع مالی داشته؟ بیشتر چنین می‌نماید که پاسارگاد تنها بخشِ غارت‌نشده سرِ راه اسکندر بوده و هنگام بازگشت از ایران شرقی و هند، به بهانه‌ای که مردم‌پسند هم بوده، به این شهر تاخته و اموال مغان ـــ یعنی خزانه‌ی معبدها ـــ را غارت کرده است. با تحلیل سفرهای جنگی اسکندر و رفتار خودش و سردارانش روشن می‌شود که الگویی عام وجود داشته که طبق آن مقدونیان برای دستیابی به منابع مالی به خزانه‌ی معبدها دست‌درازی می‌کرده‌اند. احتمالاً ماجرای آرامگاه کوروش هم در این میان بهانه‌ای بیش نبوده و قاعدتاً خزانه‌های پاسارگاد و احتمالاً خودِ آرامگاه کوروش در این میان به باد غارت رفته است.

با وجود این، گزارش آریان نشان می‌دهد که تا زمان بازگشت اسکندر از هند، این آرامگاه هم‌چنان برقرار و

---

823. Arrian, 6, 29.

ثروتمند بوده و پیکر مومیایی کوروش هم در آن قرار داشته است. سیاسی بودنِ گزارش آریان از همین‌جا معلوم می‌شود که به کشتار مغان و حمله به پاسارگاد اشاره می‌کند، اما تنها به کوتاهی حاجبان درگاه کوروش ارجاع می‌دهد و هیچ ذکری از خزانه‌ها و اموال انباشته‌شده در معبدهای پاسارگاد و مقبره‌ی کوروش به دست نمی‌دهد.

یکی از شاخه‌های محبوب و پرطرفدار از منش‌ها و روایت‌های جعلی‌ای که به کوروش بزرگ منسوب شده، همین وصیت‌نامه‌ها و جمله‌های خردمندانه‌ای است که از قول او نقل می‌شود. آغازگاه این روایت‌ها به احتمال زیاد در دوران خودِ کوروش قرار داشته و جمله‌های واقعی او را در بر می‌گرفته است. با وجود این، حالا بعد از دو و نیم هزاره، ما هیچ اطلاعی درباره‌ی محتوای جملات خودِ کوروش در اختیار نداریم. تنها زنجیره‌ای طولانی از سوءاستفاده‌ی منظم از نام او را داریم که برای مشروعیت بخشیدن به اشخاص، جمله‌ها یا باورهایی، ارجاع ایشان را در جمله‌هایی منسوب به او می‌گنجاند. چنان که دیدیم، کهن‌ترین نمونه‌ی مستند و تاریخیِ آن، جعلی است که مقدونیان برای مشروع شمردن اسکندر انجام دادند و این هم به دو قرن بعد از درگذشت کوروش مربوط می‌شد. جمله‌هایی که امروز به کوروش منسوب می‌شود، بیشتر برای بزرگداشت یاد او و همگرا کردنِ مجموعه‌ای از اندرزها و گفتارهای حکیمانه در زیر چترِ مضمونی ملی‌گرایانه است. هر چند هدف‌گیری ناخودآگاه یا خودآگاهِ آنان که این جملات را به کوروش منسوب می‌کنند، با غرض‌های سیاسی و سودجویانه‌ی غارتگر مقدونی تفاوت دارد، اما جعل و دروغ هم‌چنان ماهیت ناخوشایند خود را در تمام این موارد حفظ می‌کند و مانعِ درک تصویری درست و حقیقی از کوروش بزرگ می‌شود.

٤. دامنه‌ی شهرت کوروش به راستی گسترده است و تأثیری که بر روایت‌های حماسی و افسانه‌های اقوام دیگر

به جا گذاشته، چشمگیر و شگفت‌انگیز می‌نماید. تنها به عنوان یک نمونه از بُردِ نفوذ این روایت‌ها، به گزارش یاکوب یانسون از افسانه‌های کهن ایسلندی درباره‌ی کوروش اشاره می‌کنم. ایسلند از نظر جغرافیایی و فرهنگی یکی از دور افتاده‌ترین فرهنگ‌های اروپایی است و به همین دلیل هنوز هم بقایای زبان نوردیک قدیم و باورها و آیین‌های کهن مردم اروپای شمالی در این منطقه بهتر از هر جای دیگر باقی مانده است. این که روایت زندگی کوروش به این منطقه وارد شده و در آن نهادینه شده باشد، نشانگر آن است که این روایت در سراسر اروپا تا چه حد رسوخ کرده و مورد استقبال واقع شده است.

یکی از مشهورترین اسناد ایسلندی درباره‌ی کوروش، دست‌نوشته‌ای کهن از ایسلند است که *شاهان پارسی* (Sogur Persakonunga) نام دارد.[۸۲۴] این متن ظاهراً ترجمه‌ای از Buntingii Chronicon Regum Persarum است که در ۱۶۲۳ میلادی انجام پذیرفته و به دست کشیشی به نام یان سیگموندسون[۸۲۵] (۱۷۲۵ـ۱۶۳۷ م.) به شعر درآمده است. مشهورترین بخش آن شرح داستان کوروش بزرگ است.

در حال حاضر بیست و شش نسخه‌ی دست‌نویس از این متن شناخته شده و این نشانگر محبوبیت چشمگیر این داستان در میان مردم ایسلند است. این متن تنها بازتاب خاطره‌ی کوروش نزد این مردم نیست. بورلاکور گوبراندسون[۸۲۶] (۱۷۰۷ـ۱۶۷۲ م.) در مقدمه‌ی شعر Ulfarsrimur از کوروش یاد کرده است. شعر یادشده، گذشته از این که کوروش فاتح بابل و کلده بوده و یهودیان را آزاد کرده، چیزی درباره‌ی او بیان نمی‌کند. این متن

824. Jonsson, 1974: 49-50.
825. Jon Sigmundsson
826. borlakur Guobrandsson

در اصل داستان پهلوانی به نام اولفارِ نیرومند (Ulfar sterki) است که پسرِ یکی از سرداران کمبوجیه بوده است. گوبراندسون داستان را نزد خود به شکلی تخیلی سر هم کرده و نام و نشان‌هایی نامربوط را به کار گرفته است. مثلاً نوشته که پدر اولفار سرداری پارسی بوده به نام کلارِلیوس[۸۲۷] که بعد از فتح مصر به آفریقا رفته و در آن‌جا دولتی برای خود تأسیس کرده است.

شاعر دیگرِ ایسلندی، گوموندور بیورنسون[۸۲۸] (۱۷۸٤ـ۱۷۱۲ م.) است که تاریخ منظوم دیگری را از کوروش سروده است. هم‌چنین سیگورور بریوفیورو[۸۲۹] (۱۸٤٦ـ۱۷۹۸ م.)، که یکی از مشهورترین شاعران ایسلندی است و در نیمه‌ی نخست قرن نوزدهم می‌زیسته، شعری داشته به نام «کوروش و کمبوجیه» که نسخه‌ی دست‌نویس‌اش گم شده و تنها نامش برای‌مان بازمانده است. دائوی نیسلون[۸۳۰] (۱۸۵٦ـ۱۸۰۹ م.) هم شعری به نام کوروش داشته است. سرمشق غالب در این روایت‌ها داستان هرودوت است، اما عناصری از *کوروپدیا* و سایر منابع نیز در آن یافت می‌شود.[۸۳۱]

در این روایت‌ها کوروش به عنوان مردی خویشتن‌دار و راست‌اندیش معرفی شده که به خاطر نیکوکاری‌اش نسبت به مردم محبوبیتی عظیم داشته و آن را با نبوغ نظامی و دلیری در میدان نبرد ترکیب می‌کرده است.[۸۳۲] در این روایت‌ها کوروش به روشنی نقش سوشیانس را ایفا می‌کند و به همراه عیسی مسیح یکی از شش نجات‌بخشی

---

827. Klarelius
828. Guomundur Bjornsson
829. Sigurour Breiofjoro
830. Daoi Nielsson
831. Jonsson, 1974: 51-52.
832. Jonsson, 1974: 53-54.

دانسته شده که خداوند نام‌شان را پیشاپیش اعلام کرده است.[۸۳۳]

داستان‌های ایسلندی درباره‌ی کوروش، آشکارا در بافتی دینی و به خاطر بزرگداشت کوروش در *تورات* پرداخته شده‌اند. اما منابع آنها بیشتر داستان‌های یونانی است تا توراتی، و به خصوص ردپای قصه‌های محلی و داستان‌های حماسی ایسلندی را بر آن به خوبی می‌توان تشخیص داد. این متون از سویی دامنه و گستره‌ی جغرافیایی پراکنده شدنِ آوازه‌ی کوروش را نشان می‌دهند، و از سوی دیگر الگوهای در هم آمیختن روایت‌ها و عناصر مفهومی را نمایان می‌سازند.

۵. عنصر دیگری که در فهم عمیق‌تر اسطوره‌ی کوروش یاری‌مان می‌کند، سرگذشت خودِ استوانه‌ی حقوق بشر است. این اثر باستانی مهم را هرمز رسام در زمانی که انگلیسی‌ها عراقِ عثمانی را در اشغال خود داشتند، در ویرانه‌های بابل کشف شد. اهمیت این سند در آن‌جاست که طولانی‌ترین متن رسمیِ بازمانده از دوران کوروش است و تنها متن مفصلی است که خودِ کوروش در آن روایتی از زندگی خویش را تعریف کرده است. این کتیبه از همان ابتدای یافته شدن‌اش، مورد توجه فراوان قرار گرفت و به خصوص پژوهش‌گرانِ کتاب مقدس بسیار به آن ارجاع دادند. چرا که محتوای آن درستیِ بخش‌هایی از عهد عتیق را نشان می‌داد.

بر خلاف تصورِ مشهور، این استوانه از همان ابتدا با ملی‌گرایی ایرانی پیوند نخورد. یعنی تا دیرزمانی ملی‌گرایان دوران مشروطه که کوروش را از مجرای متون فرانسوی بازشناخته بودند و به داستان‌های یونانی درباره‌اش آگاه

833. Jonsson, 1974: 55.

شده بودند، هم‌چنان از وجود این کتیبه بی‌خبر بودند. با وجود این، این تصور که کوروش بزرگ برای هویت ملی جدید ایرانی اهمیتی نداشته و بزرگداشت او در زمان حکومت پهلوی آغاز شده هم جعل نمایانی است و به کلی نادرست است. از همان زمانی که نهضت ترجمه از زبان‌های اروپایی به پارسی آغاز شد، نام کوروش هم در بافت مدرن و جدیدش در ایران‌زمین شناخته شد و مورد تکریم و تأکید نخبگان ایرانی قرار گرفت. اوج این ماجرا به دوران ناصرالدین شاه باز می‌گردد. به طوری که در زمان امضای قانون اساسی مشروطه توسط مظفرالدین شاه، کوروش کاملاً برای نخبگان ادبی و سیاسی ایران آشنا بوده است. هرچند ریزه‌کاری‌های داستان هرودوت و کسنوفون درباره‌اش به تدریج و کم کم به زبان پارسی منتقل می‌شد.

یک نمونه‌ی نمایان از ارج کوروش نزد نخبگان فرهنگی صدر مشروطه، در شعرِ زیبای «آیینه‌ی عبرت» دیده می‌شود که در ۱۲۸۵ خورشیدی و بلافاصله بعد از مرگ مظفرالدین‌شاه خطاب به محمدعلی شاه قاجار سروده شده است. سراینده‌ی این شعر ملک‌الشعرای بهار است و در آن سراسر تاریخ ایران را از آغاز تا دوران معاصر شرح داده است. بهار در این شعر از «سیاکزارِ ماد»، «شاهزاده‌ی پارس، کوروش» سخن می‌گوید و روایت کسنوفون از خویشاوندی این دو را نقل می‌کند. او تصویر روشن و دقیقی درباره‌ی کوروش دارد و می‌گوید:[۸۳٤]

کوروش آیین‌های نیک آورد در کشور پدید　　شیوه‌ی قانون‌گذاری او به عالم گسترید

جاده‌ها افکند و در فرسنگ‌ها خرسنگ چید　　نیز او ایجاد کرد آیین چاپار و برید

در نخستین جنگ چون بی‌نظمی لشگر بدید　　نقشه‌ی تنظیم و تقسیمات لشگرها کشید

---

۸۳٤. بهار، ۱۳۸۷: ٦٦.

کلده و آشور و لیدی را گرفت اندر نبرد

مر یهودان را بدان آزادی و خشنود کرد

یعنی بهار در چهار بیت، و در پنجاه و هشت کلمه، به شش رکنِ عظمت کوروش به درستی اشاره کرده است: بازسازی آیین‌ها، قانون‌گذاری، جاده‌سازی، نظام خبررسانی بریدها، ساماندهی ارتش و آزادی بردگان.

بنابراین، این برداشتِ ایدئولوژیک که اهمیت کوروش نزد ایرانیان به دوران پهلوی باز می‌گردد، یک‌سره نادرست و برخاسته از غرض و مرض‌های سیاسی است. بهار هم در زمان به سلطنت رسیدن رضاشاه دشمن خاندان پهلوی بوده و هم این شعر را حدود بیست سال قبل از فراز آمدن وی سروده است.

با وجود این، این نکته حقیقت دارد که در دوران پهلوی در بزرگداشت کوروش کوشش فراوان صرف شد، و این شاید خاستگاه تصورِ نادرست یادشده باشد. به طور خاص، شهرتِ استوانه‌ی اکدی کوروش به «نخستین بیانیه‌ی حقوق بشر» تا حدودی مدیون تبلیغات دولتی دوران محمدرضاشاه است. کوروش به خصوص در دوران پهلوی دوم به نمادی برای ملیت ایرانی بدل شد.[۸۳۵] محمدرضاشاه در بیانیه‌ی انقلاب سفید خود، که در ۱۳٤٦ خورشیدی منتشر شد، استوانه‌ی کوروش را اولین سند حقوق بشر دانست و هم این سند و هم کوروش را به جزئی محوری از ایدئولوژی شاهنشاهی دولت بدل ساخت. شاه در پیام نوروزی‌اش به مناسبت نوروز سال ۱۳۵۰، این سال را به نام سال کوروش بزرگ نامگذاری کرد و اعلام کرد که در این سال جشن‌های دو هزار و پانصد ساله برگزار خواهد شد. این جشن‌ها ــ که در سالگرد فتح بابل به دست کوروش در پاسارگاد برگزار شد و در

835. Wiesehöfer, 1999: 55-68.

جهان انعکاس زیادی یافت و سران بیشتر کشورها در آن شرکت کردند ــ از سویی بر قدمت تمدن ایرانی و استقلالِ آن از دوران اسلامی پافشاری می‌کرد و از سوی دیگر، شخصیت کوروش را هم‌چون بنیانگذاری بزرگ در مرکز گفتمان خود حفظ کرده بود.

محمدرضاشاه تنها از نام و نشان کوروش استفاده‌ی ابزاری نمی‌کرد و تحلیل گفتمان سیاسی‌اش نشان می‌دهد که صمیمانه به اهمیت این شخصیت تاریخی معتقد بوده و دوران هخامنشی را هم‌چون نمونه‌ای آرمانی از سیاست ایرانی و ساماندهی دولت سلطنتی می‌دانسته است.[۸۳۶] دستگاه سیاسی پهلوی از کوروش برای مشروعیت بخشیدن به برنامه‌های خود بهره می‌برد و می‌کوشید بر مبنای این خاطره‌ی تاریخی گفتمانی ناسیونالیستی را ایجاد کند و آن را هم‌چون جایگزینی برای هویت اسلام‌گرای رو به رشد مطرح نماید.[۸۳۷] البته حالا که چند دهه از آن دوران گذشته، می‌توان دریافت که دغدغه‌ی خاطر اصلی سیاست‌مداران دوران پهلوی مقابله با خطر گسترش کمونیسم بوده و چنین می‌نماید که این گفتمان سیاسی باستان‌گرا بیشتر در صدد جذب شعارهای بانفوذِ چپ‌ها و طردِ مقاومت‌شان در برابر ایدئولوژی سلطنتی بوده باشد.

قضیه‌ی پیوند میان سازمان ملل و استوانه‌ی کوروش هم از همین جا آغاز شد، چون اشرف پهلوی بعد از پایان مراسم جشن‌های دو هزار و پانصد ساله نسخه‌ای نوساخته از استوانه‌ی کوروش را به رییس وقتِ سازمان ملل اهدا کرد و در خطابه‌ی این اهدا میراث کوروش را تفاهم و رواداری و آزادی‌های انسانی دانست. این رونوشت از کتیبه از آن به بعد در دفتر مرکزی سازمان ملل در نیویورک نگهداری می‌شود و گفتمان سازمان ملل از آن

836. Lincoln, 1992: 32.
837. Silverman and Ruggles, 2008: 11.

هنگام به بعد هم‌چنان کوروش و کتیبه‌اش را به عنوان نقطه‌ی شروعی در تدوین حقوق بشر به رسمیت می‌شمارد.[۸۳۸]

مورخان ایرانی دوران بعد از انقلاب، تا حدودی در واکنش به بافت ایدئولوژیک آنچه در دوران پهلوی تبلیغ شده بود، مسیری وارونه را طی کردند و کتیبه‌ی کوروش را به کلی با حقوق بشر بی‌ارتباط دانستند.[۸۳۹] نویسندگان غربی هم منسوب کردن حقوق بشر به این سند تاریخی را ناشی از خطای ناهم‌زمانی دانستند[۸٤۰] و آن را نتیجه‌ی تبلیغات سیاسی دولت پهلوی قلمداد کردند،[۸٤۱] و چنین تفسیری از آن را به کلی اشتباه دانستند.[۸٤۲] واکر زودتر از همه و بعد از همان جشن‌های دوهزار و پانصد ساله گفتمان سیاسی غالب را رد کرد و نوشت که استوانه‌ی کوروش تنها یک متن اهدایی به معبدی محلی است و هیچ معنایی فراتر از این را حمل نمی‌کند.[۸٤۳] به تازگی آرنولد و میخالووسکی در همین راستا نوشته‌اند که این استوانه تنها کارکردی آیینی داشته و نه بیانیه‌ای رسمی بوده و نه اعلامیه‌ای که به حقوق مردم ارتباطی داشته باشد.[۸٤٤] ویسهوفر هم، که پیش‌تر یکی از کارگزاران دولت پهلوی در این تبلیغات بود، در سال‌های بعد از انقلاب نوشت که «تصویر کردن کوروش هم‌چون قهرمان حقوق بشر، همان قدر موهوم و آغشته به خطاست که انسانی و روشنگر دانستنِ دوران زمام‌داری شاه ایران!»[۸٤۵].

---

838. Schulz, 2008.
839. Ansari,2007: 218-219.
840. Daniel, 2000: 39; Llewellyn-Jones, 2009: 104; Curtis, Tallis & Andre-Salvini, 2005: 5.
841. Kuhrt, 1983: 83-97.
842. Mitchell, 1988: 83.
843. Walker, 1972: 158-159.
844. Arnold and Michalowski, 2006: 426-430.
845. Wiesehöfer, 1999: 55-68.

مورخان اروپایی نیز در دوران پس از انقلاب اسلامی ــ شاید تا حدودی متأثر از جبهه‌بندی دشمنانه‌ی دولت انقلابی نوپا و ارزش‌های غربی ــ در ستودن این سند به عنوان آغازگاهی برای حقوق بشر تجدید نظر کردند و آن را ادامه‌ی مستقیم و عادیِ سیاست رواداری دینی شاهان آشوری و بابلی قدیمی دانستند،[۸۴۶] گزارش عهد عتیق در این زمینه را متأخر و ساختگی دانستند،[۸۴۷] و یا آن را به قلمرو میان‌رودان و یهودیه منحصر دانستند و منکرِ وجود یک سیاست نوظهور و فراگیر پارسی درباره‌ی رواداری دینی شدند.[۸۴۸]

این در حالی است که از سوی دیگر، برخی از مورخان[۸۴۹] و پژوهش‌گران تاریخ حقوق و جامعه‌شناسان تاریخ[۸۵۰] موقعیت مهم و مرکزی استوانه‌ی کوروش در دگردیسی حقوق بشر را تأیید کرده و به رسمیت شمرده‌اند. تالبوت، که در فلسفه‌ی حقوق بشر چهره‌ی سرشناسی است، در بحثی که از عمومیت و فراگیری این مفهوم دارد، کوروش را به عنوان بنیانگذاری در این زمینه گواه آورده است و در گفتمان او تأکیدی نمایان بر این مفهوم را تشخیص داده است.[۸۵۱] هیراد ابطحی هم به درستی خاطرنشان کرده که گفتمان کوروش در استوانه‌اش را نمی‌توان به کوشش وی برای مشروعیت‌طلبی حمل کرد، چون در زمان نوشته شدنِ آن در اوج اقتدار و چیرگی قرار داشته و هیچ نشانی از مقاومت یا دشمنی در برابرش به چشم نمی‌خورد.[۸۵۲]

---

846. Kuhrt, 1983: 83-97.
847. Grabbe, 2006: 542.
848. Bedford, 2000: 138-139.
849. Lockard, 2007, Vol.1: 147; Jaffery, 1981: 121.
850. Kingsbury, 2008: 21; Carey et al., 2010: 19; Lauren, 2003: 11; Veenhoven, 1975, Vol.1: 244; Martin and Lin, 2005: 99.
851. Talbott, 2005: 40.
852. Abtahi, 2006: 1-38.

اگر به خودِ محتوای این سند و رخدادِ تاریخی وابسته بدان بنگریم، بی‌هیچ تردیدی داوری‌مان این خواهد بود که گفتمان این سند با هنجارِ حاکم بر فتح‌نامه‌های پیش از آن متفاوت است و کردار کوروش در جریان گرفتنِ بابل هم بی‌پیشینه بوده و به کلی با هرآنچه تا آن روزگار در تاریخ سیاسی تجربه شده بود، بیگانه بوده است. از این رو، اگر بخواهیم از سوگیری‌های مقطعی و سودمدارانه‌ی سیاسی فاصله بگیریم و خودِ این سند را در بافت تاریخی‌اش بنگریم، ناگزیر سه ویژگی‌اش را به رسمیت خواهیم شناخت. نخست آن که این کهن‌ترین و اولین سندِ بازمانده از کشورِ متحد ایران است؛ دوم آن که رواداری و محبوبیت کوروش در آن نمایان است و این متن گزارشِ یونانیان و یهودیان و ایرانیان بعدی درباره‌ی فرهمندی و نیکوکاری کوروش را تأیید می‌کند؛ و سوم آن که در آن برای نخستین بار به حقوق مردم و اهمیتِ شادمانیِ همه‌ی مردم اشاره شده است. این مردم، بر خلاف آنچه در کتیبه‌های پیشینیان می‌بینیم، فقط شهروندان نخبه و سرورانِ بانفوذِ شهرِ گشوده‌شده نیستند، که همه‌ی مردم بابل را در بر می‌گیرند. آنچه این خوانش از متن را به کرسی می‌نشاند، نگریستن به کردار کوروش است، در آن هنگام که یهودیان و طبقه‌ی فرودستِ بابل را آزاد می‌کرد و با هزینه‌ای دولتی زیستگاهی و معبدی را برای‌شان فراهم می‌ساخت.

جالب آن که بخش عمده‌ی مراجع علمی و صاحب‌نظرانی که این روزها درباره‌ی این استوانه نظر می‌دهند، این سه نکته را می‌پذیرند. گفتمان سازمان ملل متحد هم‌چنان این استوانه را آغازگاه حقوق بشر می‌داند، و به خصوص خودِ ایرانیان در این زمینه موضعی بسیار تندروتر نسبت به تبلیغات سیاسی دوران پهلوی اتخاذ کرده‌اند. ناگفته نماند که این تبلیغات در همین سال‌های اخیر هم ادامه داشته است که نمونه‌ای از آن، آوردن استوانه‌ی حقوق بشر به تهران و نمایش‌اش در گنجینه‌سرای ایران باستان بود که تا حدودی برای تأکید بر پیوند ایران و

حقوق بشر انجام شده بود، که بهتر است حواشی آن ناگفته بماند. این رویکرد در بیشتر جبهه‌ها و سوگیری‌های نخبگان ایران امروز دیده می‌شود. مثلاً در دسامبر سال ۲۰۰۳، شیرین عبادی، که نخستین ایرانیِ دریافت‌کننده‌ی نوبل صلح بود، در خطابه‌ی خود این جمله را بیان کرد: «من ایرانی هستم، نواده‌ی کوروش بزرگ، امپراتوری که دو هزار و پانصد سال پیش حکومتش را با این شعار آغاز کرد که من بر مردمی که آرزومند زمام‌داری من نباشند، فرمان نخواهم راند. او قول داد که هیچ‌کس را وادار نکند تا دین و آیین خود را تغییر دهد، و آزادی را برای همگان به رسمیت شمرد. منشور کوروش بزرگ باید در تاریخ حقوق بشر تدریس شود»[۸۵۳].

در مقابل این برداشتِ عمومی و جا افتاده درباره‌ی کوروش و جایگاه تاریخی او، و استوانه‌ی حقوق بشر و معنای نهفته در آن، یک رویکرد تندروانه و نامعقول هم وجود دارد که خاستگاهش را باید در دوران پهلوی ردیابی کرد. بخشی از نیروهای سیاسی اسلام‌گرا و چپ‌گرا که در دوران پهلوی از سیاست‌های ناسیونالیستیِ دولت حاکم ناراضی بودند، برای تدوین پادگفتمانی نیرومند، ناگزیر شدند به نقطه‌ی قوت تبلیغات سیاسی دستگاه پهلوی بتازند، و آن هم کوروش بود. به این ترتیب، دو گفتمانِ موازی و هم‌سو زاده شد. یکی کوروش را شاهی بی‌دین و بدکار می‌دانست و ستایش او را «غیراسلامی» قلمداد می‌کرد، و دیگری اصولاً با شاه بودنِ کوروش مشکل داشت و آن را با آزادی رنجبران و تحقق سوسیالیسمِ «واقعاً موجود» در تضاد می‌دید. نتیجه آن شد که دو رده از متون درباره‌ی شاهان باستانی ایران پدید آمد که هسته‌ی مرکزی گفتمان اسلامی و مارکسیستیِ ایرانِ معاصر را برمی‌سازد.

853. Ebadi, 2003.

در یک سو، خلخالی را داریم که درست بعد از جشن‌های ۲۵۰۰ ساله کتابچه‌ای نوشت در ۵۸ صفحه به نام کوروش *دروغین و جنایتکار* که در آن کوروش بزرگ را به دزدی، راهزنی، قتل، لواط و بقیه‌ی گناهانی که برایش قابل تصور بود (از جمله داشتنِ مادرِ یهودی)، متهم ساخته بود.[۸۵۴] این کتاب در آن زمان توجهی جلب نکرد و بعد از آن هم ناخوانده و بدنام باقی ماند، اما اگر کسی بختِ خواندن‌اش را بیابد درخواهد یافت که گفتار سعیدی سیرجانی درست است و محتوای آن نشانگر ناتوانی نویسنده‌اش در فهم متون فارسی درباره‌ی کوروش است. چنان که مثلاً خلخالی اشاره‌ی کتزیاس به این که کوروش از طبقه‌ی فرودست بود و در جوانی به کارهای دستی می‌پرداخت و جمله‌ی پیرنیا در این مورد را که کوروش در جوانی نیاز به کار کردن داشته، نشانه‌ی لواط‌کاری کوروش فهم کرده است. او در این کتاب به طور هم‌زمان آرای هرودوت، کسنوفون، ناتل خانلری، علامه طباطبایی و دهخدا را نادرست خوانده و بخش عمده‌ی ایشان را کارگزار صهیونیسم و «پیرو خطِ یهود» دانسته است.

هم‌زمان با این واکنش اسلام‌گرایان، چپ‌گرایان نیز واکنشی نشان دادند و نوشتارهایی منتشر کردند که در آن شاهان هخامنشی ستمگر و خونریز دانسته شده بودند و شاهان بدنامِ اساطیری مثل ضحاک نماد انقلاب‌های خلقی قلمداد شده بودند. این برداشت نیروهای چپ البته سابقه‌ای طولانی داشت و پیشینه‌اش به قبل از ظهور گفتمان اسلامی در این مورد می‌رسید. یکی از نخستین متون در این زمینه را نیما یوشیج در سال ۱۳۱۸ پدید آورد و آن شعری بود درباره‌ی دانیالِ پیامبر که در آن داریوش بزرگ مورد حمله قرار گرفته بود.[۸۵۵] در این معنی، کسانی

---

۸۵۴. خلخالی، ۱۳٦۰.

۸۵۵. یوشیج، ۱۳۸۰: ۲۳۳ـ۲۲۸.

مانند خلخالی در واقع بخشی از گفتمان چپِ دوران خود را برگرفته و با عقاید دینی خویش درآمیخته بودند.

در دوران ما نیز این موجِ حمله به کوروش همچنان ادامه دارد. در یک سو قوم‌گرایانی قرار دارند که تخریب خاطره‌ی کوروش را راهی می‌دانند برای آسیب رساندن به ملی‌گرایی ایرانی، و در سوی دیگر همچنان برداشت‌هایی عقیدتی رواج دارد که در پیِ انکار تاریخ ایران پیش از اسلام است.

ناگفته نماند که شبیه به تبلیغات قوم‌گرایان را در شاخه‌ای از گفتمان غرب نیز می‌بینیم. این تصور که فرهنگ غربی به شکلی پیوسته و دایم به ستایش و نکوداشت کوروش بزرگ می‌پرداخته است، نگرشی ساده‌انگارانه است. اما جالب آن است که نخستین نشانه‌ها از حمله به کوروش و تلاش برای خوار ساختنِ خاطره‌ی او، به قرن بیستم میلادی مربوط می‌شود و این همان دورانی است که در ایران‌زمین هم نخستین زمزمه‌ها برای حمله به او از سوی نیروهای چپ یا مذهبی آغاز می‌شود.

یکی از نخستین حرکت‌های فرهنگیِ غرب در این زمینه، فیلمِ صامتِ «ناروا‌داری»[۸۵۶] از د. و. گریفیث[۸۵۷] است که به سال ۱۹۱۶ م. ساخته شد و یکی از شاهکارهای سینمای صامت محسوب می‌شود. این فیلم حماسه‌ای است که چهار داستان را در سه ساعت و نیم روایت می‌کند. آخرین داستان ماجرای فتح بابل به دست کوروش را نشان می‌دهد و در آن کوروش را شاهی خودکامه و ستمگر تصویر می‌کند که بابلی‌های صلح‌جو و شادخوار را زیر مهمیز قدرت خود می‌کشد و بخت‌شان را تیره می‌سازد. ناگفته نماند که این گریفیث همان کارگردانی است که

---

856. Intolerance
857. D. W. Griffith

به کوکلوس‌کلان‌ها تعلق خاطری داشت و سال پیش از آن (۱۹۱۵) فیلمِ مشهور و بدنام «تولد یک ملت»[۸۵۸] را ساخته بود و به خاطر نژادپرستی و هواداری‌اش از نسل‌کشی سرخ‌پوستان و ستم بر سیاه‌پوستان در میان فرهیختگان شهرتی ناخوشایند به دست آورده بود.

این تلاش‌ها برای تخریب خاطره‌ی کوروش در سال‌های اخیر شدت و ابعادی بی‌سابقه به خود گرفته است. با وجود این، پایداری و تداوم محبوبیت کوروش و حتا افزوده شدن بر آن نمایان است و این امری شگفت می‌نماید. در حقیقت، این نکته که در حال حاضر بیست و پنج قرن است در گستره‌ای از ایران تا ایسلند روایت‌ها و داستان‌هایی درباره‌ی این شاه ایرانی وجود داشته و دوام آورده، نشانگر آن است که این روایت‌ها کارکردی را به انجام می‌رسانده‌اند و معنایی و سرمشقی برای مردمان فراهم می‌آورده‌اند، که به سادگی با تعصب‌هایی عقیدتی یا منافعی حزبی جایگزین‌شدنی نیست.

٦. کوروش تنها یک کس نیست. او سیاست‌مداری زیرک و هوشمند، ناجی قوم‌ها و احیاکننده‌ی دین‌ها، پیامبری مقدس و کاهنی اثرگذار، بنیان‌گذار نظمی نو و کشوری کهن‌سال، جنگاوری نیرومند و سرداری پیروزمند، نیمه‌خدایی توانمند و نیکوکار، سازمان‌دهنده‌ای با کفایت و مدیری لایق، و یکی از محبوب‌ترین چهره‌های تاریخ‌ساز در کل تمدن‌های انسانی است. کوروش، گذشته از این‌ها، موجودی اسطوره‌ای هم هست. او یکی از معدود انسان‌هایی است که در زمان حیات خود به شخصیتی افسانه‌ای و عنصری اسطوره‌شناختی تبدیل شد.

---

858. Birth of a Nation

نظام‌های اجتماعی، دستگاه‌هایی بغرنج و پیچیده‌اند که در جریان سازوکارهای درونی خویش الگوهایی را برای هنجارسازی و سازمان‌دهی معناهای شخصی وابستگان به خویش ابداع می‌نمایند. این سازوکارها معمولاً خارج از دایره‌ی فهم، کنترل و خواستِ اعضای این جامعه‌ها قرار دارند، اما بر کردار ایشان و شیوه‌ی فهم‌شان از خود و هستی پیرامون‌شان تأثیر می‌گذارند.

جامعه‌ها، در سطح جامعه‌شناختی یعنی آن‌گاه که در مقیاس نهادهای اجتماعی نگریسته شوند، الگوهایی از قاعده‌ها و قانونمندی‌ها را ظاهر می‌کنند که در ذهن انسان‌ها هم‌چون «فرامن» تجلی می‌یابند. این‌ها مجموعه‌هایی از قوانین اخلاقی، معیارهای تفکیک نیکی از بدی، و شاخص‌های رده‌بندی امور شایست از ناشایست را تشکیل می‌دهند که رفتار اعضای جامعه را یکدست و متقارن کرده، و آن را برای جماعت و نظام‌های قدرت حاکم بر آن پیش‌بینی‌پذیر و بنابراین مدیریت‌پذیر می‌سازد.

در سطح فرهنگی، یعنی آن‌گاه که در لایه‌ی منش‌ها و در مقیاسی درشت‌تر از نهادهای اجتماعی به موضوع بنگریم، سرمشق‌هایی استعلایی، پیچیده و ویژه از صورت‌بندی نظام‌های شخصیتی را بازمی‌یابیم که «منِ آرمانی» نامیده می‌شوند. منِ آرمانی، بر خلاف فرامن، مجموعه‌ای از قاعده‌ها و معیارهای ساده و قابل تقلید نیست. منِ آرمانی تراکمی از معناست که در قالب زندگی‌نامه یا صورتی آرمانی از شخصیت صورت‌بندی شده باشد. منِ آرمانی چارچوبی است که باید تا حدودی توسط هویت‌های انسانی شناخته شود تا دلیل اعتبار فرامن و قواعد منسوب بدان توجیه گردد. ضرورتی برای فهم کامل من آرمانی وجود ندارد، و اتفاقاً معنای نهفته در آن هر چه ناهشیارانه‌تر و نقد ناشده‌تر باقی بماند بهتر و عمیق‌تر کار خواهد کرد.

سوژه‌های انسانی و نظام‌های روان‌شناختی، به طور مستقیم پدیدارها و روندهای سطح فرهنگی را درک

نمی‌کنند. من، فرامن را در قالب مجموعه‌ای از دستورالعمل‌ها می‌فهمد و منِ آرمانی را در قالب شبکه‌ای از زندگی‌نامه‌ها، قصه‌ها، روایت‌ها، نمادها و اسطوره‌ها درک می‌کند. از این روست که من آرمانی در هر نظام اجتماعی اشکالی گونه‌گون به خود می‌گیرد و توسط شبکه‌ای از روایت‌ها، داستان‌ها و اسطوره‌ها صورت‌بندی می‌شود تا در قالب ابرقهرمانانی مشهور، ستوده‌شده و محبوب تجلی یابد. ابرقهرمانانی که من بتواند با ایشان هم‌ذات‌پنداری کند، و به این ترتیب ایشان را سرمشق قرار دهد و عناصر رفتاری ایشان را هم‌چون آرمانی بپذیرد و معیارهای فرامنِ برآمده از آن را نهادینه سازد.

کوروش، نخستین ابرقهرمانِ تاریخ بیست و پنج سده‌ای ایرانِ یکپارچه، و یکی از بزرگ‌ترین ابرقهرمانان تاریخ پنج هزار ساله‌ی ایران‌زمین است. بی‌تردید پیش از او، ابرقهرمانان دیگری در جامعه‌های ایرانی وجود داشته‌اند. زرتشت، اسفندیار، دیااوکو و هووخشتره نمونه‌هایی از ابرقهرمانان قدیمی‌ترِ قوم‌های ایرانی‌زبان، و شروکین، حمورابی، تیریگان و گیل‌گمش مثال‌هایی از ابرقهرمانان باستانی دیگر قوم‌های ایران‌زمین هستند که برخی از آن‌ها هنوز هم نقش استعلایی خود را حفظ کرده‌اند. با وجود این، کوروش نخستین ابرقهرمانی است که در قالب چهره‌ای منحصراً تاریخی و اجتماعی ــ و نه دینی ــ ظهور کرد و تأثیر خویش را برای مدتی چنین طولانی بر جامعه‌ی ایرانی و تمام جامعه‌های متأثر از آن باقی نهاد.

کوروش، آن‌گاه که امروزه به وی می‌نگریم، دیگر شخصیتی تاریخی نیست. او از مرزهای حقیقت و دروغ فراتر رفته و به چیزی برتر، به معیاری برای تفکیک نیک از بد و شایست از ناشایست تبدیل شده است. تقریباً تردیدی نیست که شاهنشاهان هخامنشی، که برای سده‌ها در قلمرو میانی برگزیده‌ترین و برترین انسان‌ها محسوب می‌شدند، او را هم‌چون سرمشق خویش در پیشِ رو داشته‌اند. در این هم شکی نیست که انبوهی از شخصیت‌های

تاریخی و جهان‌گشایان، دانسته یا ندانسته، از او تقلید کرده‌اند و جویای نام و آوازه‌ای هم‌چون او بوده‌اند. چه فاتحانی شرابخواره و نیمه‌وحشی هم‌چون اسکندر را در نظر بگیریم، و چه دین‌گسترانی سازمان‌دهنده و جنگاور مانند اردشیر بابکان، همه از او تقلید می‌کردند و در پی احیای دستاوردهایش و تکرار کردارهایش بودند. کوروش، از این‌رو، از مرتبه‌ی موجودیتی انسانی و شخصیتی روانی گذر کرد و در زمان زنده بودنش به ماهیتی اسطوره‌ای و عنصری فرهنگی تبدیل شد.

کوروش، هم برای آنچه کرد هم برای آنچه نکرد، شایسته‌ی ستایش است. کوروش، ایران‌زمین و سرزمین‌های همسایه‌ی آن را فتح کرد، هم‌چون اسکندر و تیمور و چنگیز. اما تفاوتش با این جهان‌گشایانِ خونخوار آن بود که به موقع از تاخت‌وتاز دست برداشت و نیروی خود را صرف سازماندهی اقتصادی و اجتماعی قلمرویش کرد. بر خلاف سردارانی که جز جنگیدن راهی برای سازماندهی جهان پیرامون‌شان نمی‌شناختند، کوروش، سیاست‌مدار و مصلحی اجتماعی بود که به‌جای خود از جنگیدن نیز استفاده می‌کرد. به همین دلیل هم بر خلاف این جهان‌گشایان به چهره‌ای مقدس تبدیل شد و زندگی‌نامه‌اش مبنای بازنویسی روایت‌های مربوط به شخصیت‌های مقدس فراوانی قرار گرفت و در نسخه‌های کهن‌تر از این رده از روایت‌ها ادغام گشت.[۸۵۹]

859. Drews, 1974,: 387-393.

پیوست یکم: نبشته‌های آریارمنه و اَرشام

نبشته‌ی آریارمنه



۱. آریارَمَنَه ـ خشیثیه ـ وَزرکَه ـ خشایت

۲. ایه ـ خشایثیانام ـ خشایثیه ـ پارسا

۳. چیش پئیش ـ خشایثیا ـ پوچَه ـ هَخامَنیشَه

٤. یا ـ نئپا ـ تاتیی ـ آریارَمَنَه ـ خشایثیه

۵. ایم ـ دَهیائوش ـ پارسا ـ اَدَم ـ دارَیا

٦. می ـ هیه ـ اووَسپا ـ اومَرتییا ـ مَنا ـ بَگَه

۷. وَزرکَه ـ اَئورَمَزدا ـ فراَبَرَه ـ وَسنا ـ اَئو...

۸.... رَمَزداها ـ اَدَم ـ خشایثیه ـ ایم ـ دا...

۹.... هیائوش ـ اَمی ـ ثاتی ـ آریارَمَنَه

۱۰. خشایثیه ـ اهورمَزدا ـ مَنا ـ اوپستا...

۱۱....بَراتوو.

آریارمنه، شاه بزرگ، شاه شاهان، شاه پارس، پسر شاه چیش‌پش، نوه‌ی هخامنش. شاه آریارمنه گوید: کشور پارس که من دارم، که اسبان خوب و مردان خوب دارد، را خدای بزرگ اهورامزدا به من عطا کرد. به لطف اهورامزدا من شاه این کشور هستم. شاه آریارمنه گوید: شاید که اهورامزدا مرا یاری کناد.

نبشته‌ی اَرشام



١. اَرشامَه ـ خشایثیه وَزرکَه ـ خ...	اَرشام، شاه بزرگ، شاه شاهان، شاه پارس، پسر
٢. شایثیه ـ خشایثیانام ـ خ...	آریارمنه، یک هخامنشی. شاه ارشام گوید:
٣. شایثیه ـ پارسَه ـ آریارَمنَه ـ خش...	خدای بزرگ اهورامزدا، بزرگ‌ترینِ خدایان، مرا
٤. ایثیهیا ـ پوچَه ـ هخامَنیشیه	شاه کرد. او به من کشور پارس را عطا کرد،
٥. ثاتی ـ اَرشامَه ـ خشایثیه ـ اَئو...	با مردم خوبش و اسبان خوبش. به لطف
٦. رَمَزدا ـ بَگَه ـ وَزرکَه ـ هیه ـ مَثیش	اهورامزدا من این کشور را دارم. باشد که
٧. ...تَه ـ بَگانام ـ مام ـ خشایثیه...	اهورامزدا مرا حفاظت کند و دربار شاهانه‌ام را،

۸. ...م ـ اَکونَئوش ـ هَئوو ـ دَهیائوم ـ پ... و این کشوری را که دارم.

۹. ارسَم ـ مَنا ـ فرابَرَه ـ تیه ـ اوکارَم

۱۰. اووَسپیم ـ وَشنا ـ اهورمزداهَه ـ ای...

۱۱. ام ـ دَهیائوم ـ مام

۱۲. اهورمزدا ـ پاتوو ـ اوتامَئی ـ و...

۱۳. ایتام ـ اوتَه ـ ایمام ـ دَهیائوم ـ توَه

۱٤. اَدَم ـ دارَیامی ـ هَئوو ـ پاتوو.

پیوست دوم: سال‌نامه‌ی نبونید[860]

(خط نخست از بین رفته است)

سال جلوس بر تخت (٥٥٦ پ.م.):... آن را برداشت. شاه [...] شان را به بابل آورد.

سال نخست (٥٥٥ پ.م.): آنان [...] کردند و او [...]اش را برنگرفت. همه‌ی خانواده‌های‌شان [...]. شاه ارتش خویش را فراخواند و برای رویایی با کشور هومه (کیلیکیه) [حرکت کرد؟] [...].

سال دوم (٥٥٤ پ.م.): در ماه تِبِتو در کشور حَمَث [...].

سال سوم (٥٥٣ پ.م.): در ماه آبو به سوی [منطقه‌ی] آمانانوس [در کیلیکیه]، کوهستان‌های درختان میوه‌ی [فراوان؟]. او انواع میوه‌ها را به بابل فرستاد. شاه بیمار شد، اما شفا یافت. در ماه کیسلیمو، شاه ارتش خود را فراخواند و [با نیروهای پادشاه متحد شد؟] نَبو [...] از آمورو، و به سمت [...] پیشروی کرد. رویاروی پایتخت آدومو (اَدوم). آنان اردو زدند [...] در شهر شیندینی، او را کشت.

سال چهارم (٥٥٢ پ.م.): [...].

سال پنجم (٥٥١ پ.م.): [...].

سال ششم (٥٥٠ پ.م.): شاه ایشتومِگو (ارشتی‌ویگه) سربازانش را فراخواند و برای مقابله با کورَش، شاه انشان، شتافت تا با او در نبرد رویارو شود. ارتش ارشتی‌ویگه بر او شورش کرد و او را در غل و زنجیر به کورش

860. Oppenheim, 1969: 265-317.

تحویل داد. کورش به سمت شهر آگامتانو (اکباتان) پیش رفت و خزانه‌ی سلطنتی را تصرف کرد. او سیم و زر و سایر اشیای گران‌بهای آگامتانو را به عنوان غنیمت به انشان برد. اشیای گران‌بهای [...].

سال هفتم (٥٤٩ پ.م): شاه در تِما ماند. شاهزاده و صاحب‌منصبان و سربازانش در اکد (بابل) ماندند. شاه برای مراسم (سال نو) در ماه نیسانو (فروردین) به بابل نیامد. تصویر (بتِ) خدای نَبو به بابل نیامد. در نتیجه تصویر خدای بِل (مردوک) از بابل خارج نشد و به اساگیل نرفت. جشن اول سال از قلم افتاد. اما پیشکش‌ها در معبد اساگیل و ازیدا در تطابق کامل با سنن داده شد. کاهن اوریگالو مراسم تقدیم شراب به خدایان را انجام داد و معبد را تطهیر کرد.

سال هشتم (٥٤٨ پ.م): [...].

سال نهم (٥٤٧ پ.م): نبونید شاه در تما باقی ماند، شاهزاده، صاحب‌منصبان و ارتششِ در اکد بودند. شاه برای مراسم ماه نیسانو به بابل نیامد. خدای نَبو به بابل نیامد. در نتیجه خدای بِل (مردوک) از اساگیل خارج نشد. جشن اول سال از قلم افتاد. اما پیشکش‌ها در معبد اساگیل و ازیدا برای خدایان بابل و بورسیپا در تطابق کامل با سنن داده شد. در پنجمین روز ماه نیسانو، مادر شاه در میان دیوارهای کاخی که در کرانه‌ی فرات، در بالای سیپار، بود درگذشت. شاهزاده و سپاهیانش برای مدت سه روز بسیار سوگواری کردند. و مراسم اشک‌افشانی (عزای) رسمی‌ای برگزار شد. در اکد، مراسم اشک‌افشانی رسمی‌ای برای مادر شاه در ماه سیمانو برگزار شد.

در ماه نیسانو، کورش، شاه پارس، سربازانش را فراخواند و در زیر شهر آربِلا از دجله گذشت. در ماه آجارو او به رویارویی کشور لو[...] شتافت و شاهش را کشت (یا شکست داد؟)، اموالش را برگرفت، و پادگانی از سربازانش را در آن‌جا مستقر کرد. پس از آن، پادگانش به همراه شاه‌شان در آن‌جا ماندند.

سال دهم (٥٤٦ پ.م.): نبونید شاه در تما باقی ماند. شاهزاده، صاحب‌منصبان و ارتشش در اکد بودند. شاه برای مراسم ماه نیسانو به بابل نیامد. خدای نَبو به بابل نیامد. در نتیجه خدای بِل [مردوک] از اساگیل خارج نشد. جشن اول سال از قلم افتاد. اما پیشکش‌ها در معبد اساگیل و ازیدا برای خدایان بابل و بورسیپا در تطابق کامل با سنن داده شد. در بیست و یکمین روز از ماه سیمانو [...]، کشور ایلامی در اکد [...] حاکم اوروک [...]

سال یازدهم (٥٤٥ پ.م.): نبونید شاه در تما باقی ماند. شاهزاده، صاحب منصبان و ارتشش در اکد بودند. شاه برای مراسم ماه نیسانو به بابل نیامد. خدای نَبو به بابل نیامد. در نتیجه خدای بِل (مردوک) از اساگیل خارج نشد. جشن اول سال از قلم افتاد. اما پیشکش‌ها در معبد اساگیل و ازیدا برای خدایان بابل و بورسیپا در تطابق کامل با سنن داده شد.

(بخش بزرگی از متن که وقایع سال‌های ۱۲ تا ۱۵ را شامل می‌شود، تخریب شده)

[...] دجله. در ماه آدارو تصویر ایشتار از اوروک [...]. ارتش پارس‌ها حمله کرد.

سال هفدهم (۵۳۹ پ.م.):[خدای] نبو به دنبال بل (مردوک) از بورسیپا رفت [...]. شاه به معبد اِتورکالامّا وارد شد. او در معبد [...].

کشور دریا حمله‌ی کوچکی کرد. در نتیجه بل بیرون رفت. آنان مراسم سال نو را در تطابق کامل با سنن انجام دادند. در ماه [آبو؟] لوگال مارادا و سایر خدایان شهر ماراد، زبادا و سایر خدایان کیش، ایزدبانوی نین‌لیل و سایر خدایان هوساگ کالاما از بابل دیدار کردند. تا آخر ماه اولولو همه‌ی خدایان اکد ــ آنان که در بالا و آنان که در پایین می‌زیستند ــ به بابل وارد شدند. خدایان بورسیپا، کوتا و سیپار وارد نشدند.

در ماه تَشریتو، وقتی کورش به ارتش اکد در اوپیس (بغداد) در کرانه‌ی دجله حمله کرد، مردم اکد قیام کردند.

اما [کوروش یا نبونید؟] مردم آشوبزده را قتل‌عام کرد. در روز پانزدهم سیپار (بیستم مهرماه) بدون نبرد سقوط کرد. نبونید گریخت. در روز شانزدهم، اوگبارو، حاکم گوتیوم، و ارتش کورش بدون جنگیدن به بابل وارد شدند. پس از آن، وقتی نبونید به بابل برگشت در آن‌جا دستگیر شد. تا پایان ماه، گوتی‌های سپردار در اساگیل ماندند. اما کسی در اساگیل و ساختمان‌های آن سلاح حمل نمی‌کرد. زمانِ درست برای مراسم از دست نرفت.

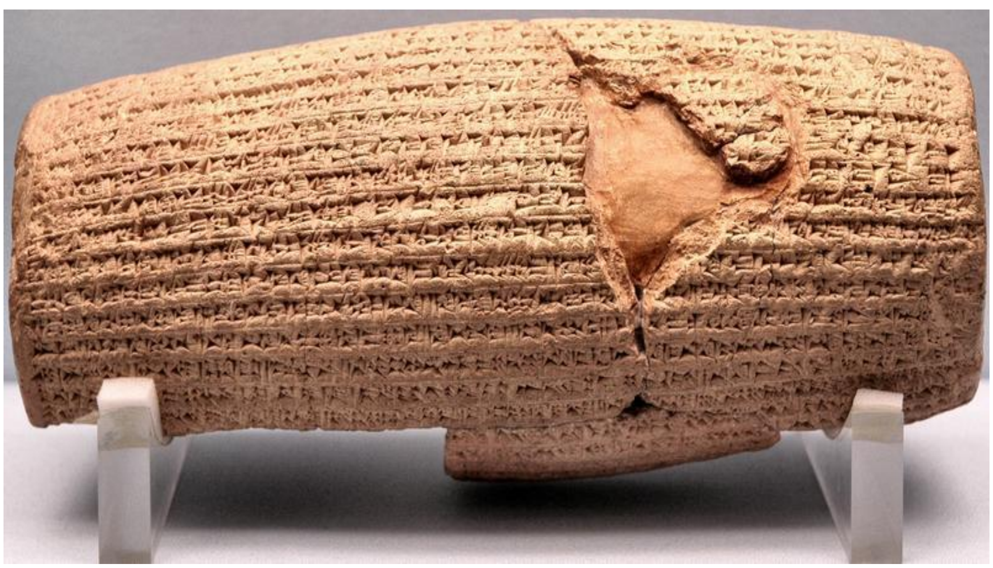
در سومین روز ماه آراهسامنا (هفتم آبان)، کورش به بابل وارد شد. ترکه‌های سبز در برابرش گسترده شد و دولت صلح بر شهر حاکم شد. کورش بر همه‌ی بابل درود فرستاد. اوگباروی حاکم، حاکامان دون‌پایه را منصوب کرد. از ماه کیسلیمو تا ماه آدّارو، خدایان اکد، که نبونید وادارشان کرده بود به بابل بیایند، به شهرهای مقدس خویش بازگشتند. در شب یازدهمین روز ماه آراهسامنا (پانزدهم آبان)، اوگبارو درگذشت. در روز [...] از ماه آدارو همسر شاه درگذشت. از بیست و هفتمین روز آدارو تا سومین روز نیسانو (۲۹ اسفند تا ٦ فروردین) مراسم اشک‌افشانی رسمی در اکد اجرا شد. همه‌ی مردم با موهای پریشان آمد و شد می‌کردند. تا آن که در روز چهارم (هفتم فروردین) کمبوجیه، پسرکورش به معبد [...] رفت. کاهن اِپای نبو که [...] گاو نر [...].

آنان آمدند و به کمک دسته‌هایی [...] بافتند و هنگامی که او نیزه‌ها و ترکش‌های چرمی را به تصویر نبو [...]، نبو از [...] به اساگیل بازگشت. با پیشکش گوسفندهایی در برابر بل و خدای ماربیتی.

پیوست سوم: نبشته‌ی حقوق بشر کوروش

این استوانه، کتیبه‌ای از جنس سفال است که ۲۳ سانتی‌متر طول و ۱۱ سانتی‌متر عرض دارد و در سال ۵۳۸ پ.م. در بابل به زبان اکدی نوشته شده است. این کتیبه را باستان‌شناسی به نام هرمز رسام در سال ۱۸۷۹ م. در شهر باستانی نینوا یافت.[۸۶۱] این متن به خط و زبان اکدی نوشته شده است. متن‌های اکدی، که زبان‌های بابلی و آشوری زیرشاخه‌هایی از آن هستند، با خط میخی ثبت شده‌اند.

در این‌جا آوانگاری متن را از شاودیگ برگرفته‌ام که جدیدترین خوانش از این متن ارائه کرده است[۸۶۲]. در برگرداندن متن به فارسی، ترجمه‌ی معتبر و ارزشمند دکتر ارفعی را سرمشق قرار داده‌ام و تنها در سطح ویرایشی ــ و نه معنایی ــ از آن خارج شده‌ام.



861. Rogers,1912:380-84.
862. Schaudig, 2001.

منشور حقوق بشر کوروش

1.[ì-nu x x x] /x\-ni-šu

1. [...] سربازان او.

2.[x x x ki-i]b-ra-a-tì

2. [...] چهار گوشه‌ی جهان.

3. [x x x] /x x\ GAL ma-tu-ú iš -šak-na a-na e-nu-tu ma-ti-šú

3. [...] مردی سست‌عنصر در مقام حکمران سرزمینش تثبیت شده بود.

4. /ù?\ [x x x]-ši-li ú-ša-áš-ki-na se-ru-šu-un

4. و [...] شخصی مشابه را بر ایشان گماشته بود.

5. ta-am-ši-li É-SAG-ÍL i-te-[pu-uš-ma x x x t]ì? a-na ÚRIki ù si-it-ta-a-tì ma-ha-za

5. او با اور و سایر شهرها هم هم‌چون اساگیل [...] کرد.

6. pa-ra-as la si-ma-a-ti-šu-nu ta-[ak-li-im la-me-si x x x la] pa-lih u4-mi-šá-am-ma id-de-né-eb-bu-ub ù /ana ma-ag\-ri-tì

6. او هر روز فرمانی دشمنانه برای بی‌احترامی به آنان [...]

7. sat-tuk-ku ú-šab-ti-li ú-l[a-ap-pi-it pél-lu-de-e x x x iš]-tak-ka-an qé-reb ma-ha-zi pa-la-ha dAMAR.UTU LUGAL DINGIRmeš i[g-m]ur kar-šu-uš-šu

7. او باعث شد تا پیشکش‌های روزانه کاهش یابد، او منصوب کرد [...] آنچه را درون شهر مستقر ساخته بود. پرستش مردوک، شاه خدایان [...]

8. le-mu-ut-ti URU-šu [i-t]e-né-ep-pu-/uš\ u4-mi-ša-am-/ma x x\ [x x x ÙG]meš-šú i-na ab-ša-a-ni la ta-ap-šu-úh-tì ú-hal-li-iq kul-lat-si-in

8. او هر روز در مورد شهرش دشمنی می‌ورزید [...] مردمش، او همه‌ی ایشان را با بردگی تباه ساخت.

9. a-na ta-zi-im-ti-ši-na dEN.LÍL DINGIRmeš ez-zi-iš i-gu-ug-m[a x x x] ki-su-úr-šu-un DINGIRmeš a-ši-ib ŠÀ-bi-šu-nu i-zi-bu at-/ma\-an-šu-un

9. به خاطر شکایت‌های ایشان، سرور خدایان به خشمی آتشین دچار شد و سرزمین‌شان را ترک کرد. خدایانی که در میان ایشان می‌زیستند، خانه‌های‌شان را ترک کردند.

10. i-na ug-ga-ti-ša ú-še-ri-bi a-na qé-reb ŠU.AN.NAki dAMAR.UTU t[i-iz-qa-rudEN.LÍL DINGIRm]eš us-sa-ah-ra a-na nap-har da-ád-mi šá in-na-du-ú šu-bat-su-un

10. خشمناک از این که به بابل آورده شده است، مردوک [...] بر تمام مناطق مسکونی، که به ویرانه‌ای تبدیل شده بودند.

11. ù ÙGmeš KUR šu-me-ri ù URIki ša i-mu-ú ša-lam-ta-áš ú-sa-/ah\-hi-ir ka-/bat\-[ta-áš] ir-ta-ši ta-a-a-ra kul-lat ma-ta-a-ta ka-li-ši-na i-hi-it ib-re-e-ma

11. و مردم سومر و اکد که هم‌چون اجساد شده بودند [...] او بازگشت و در تمام سرزمین‌ها و همه جا رحم نشان داد.

12. iš-te-'e-e-ma ma-al-ki i-šá-ru bi-bil ŠÀ-bi-ša it-ta-ma-ah qa-tu-uš-šu mKu-ra-áš LUGAL URU an-ša-an it-ta-bi ni-bi-it-su a-na ma-li-ku-tì kul-la-ta nap-har iz-zak-ra šu-/um-šú\

12. او کاوش کرد، در میان‌شان جست‌وجو کرد و شاهزاده‌ای راستکار را از صمیم قلب یافت و با دستانش او را گرفت. او کوروش، شاه انشان، را به نام فراخواند. او وی را به سروری کل جهان منصوب کرد.

13. kurqu-ti-i gi-mir um-man-man-da ú-ka-an-ni-ša a-na še-pi-šu ÙGmeš sal-mat SAG.DU ša ú-ša-ak-ši-du qa-ta-a-šú

13. او سرزمین قوتو، و تمام اونام ـ ماندا (ماد) را در برابر پاهایش به خاک افکند. مردمان سر سیاه، را به دست وی سپرد تا بر ایشان غلبه کند.

14. i-na ki-it-tì ù mi-šá-ru iš-te-né-'e-e-ši-na-a-tì dAMAR.UTU EN GAL ta-ru-ú ÙGmeš-šú ep-še-e-ti-ša dam-qa-a-ta ù ŠÀ-ba-šu i-ša-ra ha-di-iš ip-pa-li-i[s]

14. او ایشان را با عدالت و راستی گرفت. مردوک، سرور بزرگ، با خوشنودی به مراقبتی که از مردمش می‌کرد نظر افکند،

بر کردار پرهیزگارانه‌اش و قلب درستکارش.

15. a-na URU-šu KÁ.DINGIRmeš ki a-la-ak-šu iq-bi ú-ša-as-bi-it-su-ma har-ra-nu TIN.TIRki ki-ma ib-ri ù tap-pe-e it-tal-la-ka i-da-a-šu

15. او باعث شد تا به شهرش، بابل، برود. وادارش کرد جاده‌ی بابل را در پیش بگیرد، هم‌چون دوست و همراهی در کنارش.

16. um-ma-ni-šu rap-ša-a-tì ša ki-ma me-e ÍD la ú-ta-ad-du-ú ni-ba-šu-un gišTUKULmeš-šu-nu sa-an-du-ma i-ša-ad-di-ha i-da-a-šu

16. سربازان فراوانش، با شماری نامعلوم، هم‌چون آب‌های یک رودخانه، غرق در اسلحه، به همراهش پیش رفتند.

17. ba-lu qab-li ù ta-ha-zi ú-še-ri-ba-áš qé-reb ŠU.AN.NAki URU-šu KÁ.DINGIRmeš ki i-ti-ir i-na šap-ša-qí, mdNÀ.NÍ.TUKU LUGAL la pa-li-hi-šu ú-ma-al-la-a qa-tu-uš-šú

17. او اجازه داد تا بدون نبرد و کشمکش به بابل وارد شود. او شهر بابل، این جای فاجعه‌زده، را نجات داد. او نبونید شاه را که از او نمی‌ترسید به دستانش سپرد.

18. ÙGmeš TIN.TIRkika-li-šu-nu nap-har KUR šu-me-ri u URIki ru-bé-e ù šak-ka-nak-ka ša-pal-šu ik-mi-sa ú-na-áš-ši-qu še-pu-uš-šu ih-du-ú a-na LUGAL-ú-ti-šú im-mi-ru pa-nu-uš-šú-un

18. همه‌ی مردم بابل، سومر و اکد، شاهزاده و حاکم، در برابرش به خاک افتادند و پاهایش را بوسیدند. آنان از سلطنتش شادمان شدند و چهره‌های‌شان درخشان شد.

19. be-lu ša i-na tu-kul-ti-ša ú-bal-li-tu mi-tu-ta-an i-na pu-uš-qu ù ú-de-e ig-mi-lu kul-la-ta-an ta-bi-iš ik-ta-ar-ra-bu-šu iš-tam-ma-ru zi-ki-ir-šu

19. سروری که با قدرتش مرده به زنده تبدیل می‌شود، که در میانه‌ی نابودی و آسیب از ایشان حفاظت کرد، آنان شادمانه ستایش‌اش کردند و نامش را گرامی داشتند.

20. a-na-ku mKu-ra-áš LUGAL kiš-šat LUGAL GAL LUGAL dan-nu LUGAL TIN.TIRki LUGAL KUR šu-me-ri ú ak-ka-di-i LUGAL kib-ra-a-ti er-bé-et-tì

20. منم کوروش، شاه جهان، شاه بزرگ، شاه قدرتمند، شاه بابل، شاه سومر و اکد، شاه چهار گوشه‌ی جهان.

21. DUMU mKa-am-bu-zi-ia LUGAL GAL LUGAL URU an-ša-an DUMU DUMU mKu-ra-áš LUGAL GAL LUGA[L U]RU an-ša-an ŠÀ.BAL.BAL mši-iš-pi-iš LUGAL GAL LUGAL URU an-šá-an

21. پسر کمبوجیه، شاه بزرگ، شاه شهر انشان، نوه‌ی کوروش، شاه بزرگ، شاه شهر انشان، نبیره‌ی چیش‌پش، شاه بزرگ، شاه شهر انشان.

22. NUMUN da-ru-ú ša LUGAL-ú-tu ša dEN u dNÀ ir-a-mu pa-la-a-šu a-na tu-ub ŠÀ-bi-šú-nu ih-ši-ha L[UGA]L-ut-su e-nu-ma a-n[a q]é-reb TIN.TIRkie-ru-bu sa-li-mi-iš

22. بذر جاویدان پادشاهی که قانونش را نبو و بعل دوست دارد. کسانی که حکومت‌شان قلب‌های‌شان را شاد می‌کند. زمانی که من پیروزمندانه به بابل وارد شدم.

23. i-na ul-si ù ri-ša-a-tì i-na É.GAL ma-al-ki ar-ma-a šu-bat be-lu-tìdAMAR.UTU EN GAL ŠÀ-bi ri-it-pa-šu ša ra-/im\ TIN.TIRki ši-m[a]/a-tiš\ /iš-ku?-na\-an-ni-ma u4-mi-šam a-še-'a-a pa-la-/ah\-šú

23. من، در میان شادی و شادمانی، اقامت شاهانه‌ام را در کاخ سلطنتی استوار کردم. مردوک، خدای بزرگ، قلب‌های شریفِ اهالی بابل را به سوی من متمایل کرد، هنگامی که هر روز در پرستش او کوشش نمودم.

24. um-ma-ni-ia rap-ša-tì i-na qé-reb TIN.TIRki i-ša-ad-di-ha šú-ul-ma-niš nap-har KU[R šu-me-ri] /ù\ URIki mu-gal-[l]i-tì ul ú-šar-šiı́

24. سربازان فراوانم صلح‌جویانه به بابل در آمدند. من نگذاشتم در کل سومر و اکد دشمنی وارد شود.

25. /URUki\ KÁ.DINGIR.RAki ù kul-lat ma-ha-zi-šu i-na ša-li-im-tì áš-te-'e-e DUMUmeš TIN.TIR[ki x x x š]a ki-ma la ŠÀ-[bi DING]IR-ma ab-šá-a-ni la si-ma-ti-šú-nu šu-ziz-/zu!\

25. من با خوشنودی به نیازهای بابل و همه‌ی شهرها توجه کردم. مردم بابل و [...]، و نطفه‌ی شرم را از ایشان ستردم.

خانه‌های‌شان،

26. an-hu-ut-su-un ú-pa-áš-ši-ha ú-ša-ap-ti-ir sa-ar-ma-šu-nu a-na ep-še-e-ti-[ia dam-qa-a-ti] dAMAR.UTU EN GA[L]-ú ih-de-e-ma

26. که فرو ریخته بود را بازسازی کردم، و ویرانه‌های‌شان را پاکسازی نمودم. مردوک، خدای بزرگ، از کردار پرهیزگارانه‌ام خوشنود شد و

27. a-na ia-a-ti mKu-ra-áš LUGAL pa-li-ih-šu ù mKa-am-bu-zi-ia DUMU si-it ŠÀ-bi-[ia ù a-n]a nap-h[ar] um-ma-ni-ia

27. مرا برکت داد. کوروش، شاهی که او را می‌پرستد، و کمبوجیه، پسر من، و همه‌ی سربازان من.

28. da-am-qí-íš ik-ru-ub-ma i-na šá-lim-tì ma-har-ša ta-bi-iš ni-it-t[a-al-la-ak i-na qí-bi-ti-šú] sir-ti nap-har LUGAL a-ši-ib BÁRAmeš

28. هنگامی که ما در برابرش، شادمانه، سر ایزدگونه‌اش را گرامی داشتیم. همه‌ی شاهان در کاخ‌ها قرار گرفتد.

29. ša ka-li-iš kib-ra-a-ta iš-tu tam-tì e-li-tì a-di tam-tì šap-li-tì a-ši-ib n[a-gi-i né-su-tì] LUGALmeš KUR a-mur-ri-i a-ši-ib kuš-ta-ri ka-li-šú-un

29. از هر چهار گوشه‌ی جهان، از سکونت‌گاه‌های بالا تا پایین دریا، [...] تمام شاهان سرزمین‌های غربی، که در خیمه زندگی می‌کنند.

30. bi-lat-su-nu ka-bi-it-tì ú-bi-lu-nim-ma qé-er-ba ŠU.AN.NAki ú-na-áš-ši-qu še-pu-ú-a iš-tu [ŠU.AN.NAk]i a-di URU aš-šurki ù MÙŠ-ERENki

30. برایم خراج‌های گرانبها آوردند و در بابل پاهایم را بوسیدند. از [...] تا آشور و شوش.

31. a-kà-dèki KUR èš-nu-nak URU za-am-ba-an URU me-túr-nu BÀD.DINGIRki a-di pa-at kurqu-ti-i ma-ha-z[a e-be]r-ti ídIDIGNA ša iš-tu pa!-na-ma na-du-ú šu-bat-su-un

31. آگاده، اشنونه، زَمبان، مِتورنو، دِیر، با قلمرو سرزمین قوتو، شهرهای آن سوی دجله، که بنیادی باستانی داشتند،

32. DINGIRmeš a-ši-ib ŠÀ-bi-šú-nu a-na áš-ri-šu-nu ú-tir-ma ú-šar-ma-a šu-bat da-

rí-a-ta kul-lat ÙGmeš-šú-nu ú-pa-ah-hi-ra-am-ma ú-te-er da-ád-mi-šú-un

32. خدایانی را که در آن‌جاها اقامت داشتند به جایگاه‌های‌شان بازگرداندم و باعث شدم در قلمروشان برای همیشه بمانند.

33. ù DINGIRmeš KUR šu-me-ri ù URIki ša mdNÀ.NÍ.TUKU a-na ug-ga-tì EN DINGIRmeš ú-še-ri-bi a-na qé-reb ŠU.AN.NAki i-na qí-bi-ti dAMAR.UTU EN GAL i-na ša-li-im-tì

33. و خدایان سومر و اکد، که نبونید به قیمت خشمگین کردن سرور خدایان به بابل آورده بود به فرمان مردوک، سرور بزرگ،

34. i-na maš-ta-ki-šu-nu ú-še-ši-ib šú-ba-at tu-ub ŠÀ-bi {ut} kul-la-ta DINGIRmeš ša ú-še-ri-bi a-na qé-er-bi ma-ha-zi-šu-un

34. دستور دادم تا خانه‌های خودشان را در قلمروهایی بازیابند که قلب‌ها را شادمان سازد. شاید که تمام خدایان، که ایشان را به شهرهای‌شان بردم،

35. u4-mi-ša-am ma-har dEN ù dNÀ ša a-ra-ku U4meš-ia li-ta-mu-ú lit-taz-ka-ru a-ma-a-ta du-un-qí-ia ù a-na dAMAR.UTU EN-ia li-iq-bu-ú ša mKu-ra-áš {-áš} LUGAL pa-li-hi-ka u mKa-am-bu-zi-ia DUMU-šú

35. هر روز به درگاه بعل و نبو نماز برند و عمری طولانی را برایم درخواست کنند. و شاید درباره‌ی من به سرورم مردوک سخنانی لطف‌آمیز بگویند: «شاید که کوروش، شاهی که تو را پرستش کرد، و کمبوجیه، پسرش،

36. /x\ [x x x- i]b šu-nu lu-ú /x x x x x x x x\ ÙGmeš TIN.TIRki /ik-tar-ra-bu\ LUGAL-ú-tu KUR.KUR ka-li-ši-na šu-ub-ti né-eh-tì ú-še-ši-ib

36. آنان [...] همه را اجازه دادم در صلح قرار و آرام بگیرند.

37. [x x x KUR.]GImušen 2 UZ.TURmušen ù 10 TU.GUR4mušen.meš e-li KUR.GImušen UZ.TURmušen.meš ù TU.GUR4mušen.meš

37. (...یک؟ غا)ز، دو اردک و ده قمری (فربه) بیش از (رسمِ معمولِ پیشکش دادنِ) غازها، اردک‌ها و قمریان (معین کردم).

38. [x x x u4-m]i-šam ú-ta-ah-hi-id BÀD im-gur-dEN.LÍL BÀD GAL-a ša

TIN.TIRk[i ma-as-s]ar-/ta\-šú du-un-nu-nù áš-te-'e-e-ma

38. (...بلـ)ند و بر آن‌ها بیفزودم. در استوار گردانیدن بـ[نای] باروی ایمگور ـ انلیل، باروی بزرگ شهر بابل، کوشیدم و

39. [x x x] ka-a-ri a-gur-ru šá GÚ ha-ri-si ša LUGAL mah-ri i-p[u-šu-ma la ú-ša]k-/li-lu\ ši-pi-ir-šu

39. دیوارکناره‌ای (ساخته از) آجر را بر کنار خندق شهر که (یکی از) شاهان پیشین [ساخته و (بنایش را) به‌انجام نرسانیده] بود،

40. [x x x la ú-ša-as-hi-ru URU] /a\-na ki-da-a-ni ša LUGAL ma-ah-ra la i-pu-šu um-man-ni-šu di-ku-u[t ma-ti-šu i-na (or: a-na) q]é-/reb\ ŠU.AN.NAki

40. (بدانسان که) بر پیرامون [شهر (به تمامی) بر نیامده بود]، آنچه را که هیچ یک از شاهان پیشین (با وجود) افراد به بیگاری گرفته‌شده‌ی [کشورش] در بابل نساخته بودند،

41. [x x x i-na ESIR.HÁD.RÁ]/A\ ù SIG4.AL.ÙR.RA eš-ši-iš e-pu-uš-ma [ú-šak-lil ši-pir-ši]-in

41. [... از قیر] و آجر از نو بار دگر بساختم و [بنای‌شا]ن [را به انجام رسانیدم].

42. [x x x gišIGmeš gišEREN MAH]meš ta-ah-lu-up-tì ZABAR as-ku-up-pu ù nu-ku-š[e-e pi-ti-iq e-ri-i e-ma KÁmeš-š]i-na

42. ... [دروازه‌های بزرگ وسیع آن‌ها را بنهادم... و درهایی از چوب سدر] با پوششی از مفرغ، با آستانه‌ها و پاشنه[هایی از مس ریخته‌شده... هر آنجایی که دروازه‌ها]ی‌شان (یافت می‌شد)،

43. [ú-ra-at-ti x x x š]i-ti-ir šu-mu šá mAN.ŠÁR-DÙ-IBILA LUGAL a-lik mah-ri-[ia šá qer-ba-šu ap-pa-a]l-sa!

43. [استوار گردانیدم...نو]شته‌ای کتیبه‌ای (دربردارنده‌ی) نام آشوربانی‌پال، شاهی پیش از من [در میان آن (بنا) بدید]م.

(بند 44 از بین رفته)

45. [x x x]/x x x\[x x a-na d]a-rí-a-tì

45....تا به روز جاودان.

پیوست چهارم: کتیبه‌ی حَرّان

نبشته‌ای که در ۱۸۵٦ م. در حران پیدا شد و به انقلاب مذهبی نبونید اشاره‌هایی دارد.[۸٦۳] این متن در زمان زمام‌داری کوروش و در زمان جنگ پارس و بابل نوشته شده است.

قانون و نظم توسط او (نبونید) ترویج نمی‌شد، او مردم عادی را با خواست‌های خویش نابود کرد، اشراف را در جنگ‌ها به کشتن داد و راه‌های بازرگانان را مسدود نمود. برای کشاورزان، [...] را کمیاب کرد، هیچ [...]ای نبود، دروگر دیگر سرود آلالو را نمی‌خواند و دیگر در اطراف زمین‌های شخم‌زدنی حصار نمی‌کشید. [...]

او اموال‌شان را گرفت، دارایی‌های‌شان را پراکند، او [...] را کاملاً ویران کرد، اجسادشان در مکانی تاریک باقی ماند و فاسد شد. چهره‌های‌شان خصمانه شد. دیگر در خیابان‌های پهناور جولان نمی‌دهند و دیگر شادمانی نمی‌بینی. آنان تصمیم گرفتند که [...] ناخوشایند است.

همین‌طور نبونید، خدای حامی‌اش، به دشمنی او برخاست. او که تا پیش از این مورد توجه خدایان بود، مورد هجوم بدبختی قرار گرفت. او بر خلاف اراده‌ی خدایان کنشی نامقدس را مرتکب شد و آموزه‌هایی بی‌ارزش را پراکند. او تصویر خدایی را برساخت که تا پیش از این هیچ کس در این سرزمین او را ندیده بود. او وی را به معبد معرفی کرد و آن را بر پایه‌ای بلند قرار داد. او آن را ماه نامید. او با گردن‌بندی لاجوردین تقدیس شد و

863. Oppenheim, 1969: 265-317.

کلاهی بلند بر سرش نهادند.

تصویرش هم‌چون ماه در هنگام خسوف بود، حالت دستانش مانند خدای لوگال [...] بود. نوک موهایش تا پایه‌ی مجسمه می‌رسید و در برابرش اژدهای توفان و گاو نر وحشی را قرار دادند.

وقتی پرستش‌اش کردیم، ظاهرش هم‌چون عفریتی که تاجی بلند بر سر گذاشته باشد، می‌نمود. چهره‌اش خصمانه شد [...]. شکلش را ائامومو نمی‌توانست قالب زده باشد، حتی آداپا نامش را نمی‌دانست.

نبونید گفت: باید معبدی برایش بسازم. باید مسندی مقدس برایش برافزازم. باید نخستین خشت را برایش قالب بزنم. باید پی‌هایش را محکم بنا کنم. باید حتی نسخه‌ی دومی از معبدِ اکور بنا کنم. باید آن را برای تمام زمان‌های آینده اهول‌هول بنامم. وقتی هر آنچه را طرح ریخته‌ام انجام دهم، باید با دستانم او را به مسندش راهنمایی کنم. تا وقتی که به این هدف دست یابم، تا وقتی که به آرزویم برسم، باید همه‌ی مراسم و جشنواره‌ها را از میان بردارم. حتی باید دستور دهم تا جشن آغاز سال را هم متوقف کنند.

و نخستین خشت‌اش را قالب زد، طرح‌ها را ترسیم کرد، پی‌ها را گسترد، نوک بنا را فراز برد و با کمک دیوارهایی آراسته به گچ و قیر چهره‌اش را درخشان نمود. هم‌چنان که در اساگیل گاو نر وحشی‌ای را به نگهبانی در برابرش گماشت.

وقتی به آنچه آرزو داشت دست یافت، و کاری کاملاً فریب‌آمیز را به انجام رساند، و این پلیدی، محصولی نامقدس را برساخت. وقتی سومین سال داشت آغاز می‌شد، ارتش (؟) را به پسر بزرگ‌ترش، که نخست‌زاده‌اش بود، سپرد و سربازان کشور را زیر فرمانش قرار داد.

او از همه چیز چشم پوشید، سلطنت را به او واگذارد و خود به سفری طولانی به خارج رفت. او به تِما رفت،

در اعماق جنوب. او سفری اکتشافی را، به سوی راهی که به نقطه‌ای دوردست ختم می‌شد، آغاز کرد. وقتی به آن‌جا رسید، در نبردی شاهزاده‌ی تما را کشت و گله‌های مردمی را که در آن شهر و اطرافش می‌زیستند از میان برداشت، و خود در تما اقامت کرد. نیروی اکد نیز در همان‌جا مستقر شد.

او شهر را زیبا ساخت و کاخی هم‌چون کاخ بابل در آن‌جا ساخت. او هم‌چنین دیوارهایی برای استحکامات شهر برساخت و گرداگرد شهر نگهبانانی گماشت.

ساکنان دچار دشواری شدند. او خشت‌زنی و سبد آجرها را بر ایشان تحمیل کرد. با وجود کار سختی که می‌کردند [...] او ساکنان را، از جمله زنان و نوجوانان، را می‌کشت. او خوشبختی‌شان را به پایان رساند. هر آنچه جو در آن‌جا یافت [...]

ارتش خسته‌ی او [...] هَزانو، صاحب‌منصب کوروش...

(حدود یک سوم متن از میان رفته است. از بخش‌های بازمانده برمی‌آید که سرداری پارسی نبونید را، به خاطر آن که نوشتن و خواندن خط میخی را نمی‌داند، تمسخر می‌کند. آن‌گاه نبونید دچار جنون شده و به نادرستی ادعا می‌کند که بر کوروش پیروز شده است. او در نهایت از کوروش شکست خورد. ادامه‌ی متن، کوروش را با نبونید مقایسه می‌کند)

... [نبونید] در مورد کوروش، و ستایش‌هایی برای خدای خدایان و نام کشورهایی را که فتح نکرده بود بر این ستون نگاشت. این در حالی بود که کوروش شاه جهان بود، کسی که کامیابی‌هایش راستین بود و از نطفه‌اش کسانی برخاستند که بر شاهان تمام کشورها چیره شدند. نبونید بر لوح سنگی‌اش نوشته بود: او را وادار کردم در برابر پاهایم تعظیم کند، خودم شخصاً کشورهایش را فتح کردم و اموالش را به سکونت‌گاه خویش آوردم.

این او بود که یک‌بار در مجلسی بر پا ایستاد و خویشتن را با گفتن این حرف‌ها ستود: من خردمند هستم، من می‌دانم، من آنچه را پنهان است دیده‌ام. هر چند نمی‌توانم با قلم میخی بنویسم. با وجود این، چیزهای رازآمیز زیادی دیده‌ام. خدای ایلتری به من الهام کرد و همه چیز را به من نمود. من از خردی آگاهم که بسیار فراتر از شهودهایی است که حتی آداپا دریافت کرد.

در این حال او هم‌چنان به آمیختن مناسک ادامه می‌داد. او سروش جگرخوان (کسی که با نگریستن به جگر قربانی، فال می‌دید) را آشفته کرد. او به مهم‌ترین مشاهدات مناسک‌آمیز، هم‌چون نمایش‌های مقدس اساگیل، پایان داد. مناسکی که ائاموما خود باب کرده بود. او به نمایش‌ها می‌نگریست و کفر می‌گفت.

وقتی او نماد اوسَر را در اساگیل دید، حالتی (توهین‌آمیز؟) گرفت. او کاهنان خردمند را گرد آورد و برای‌شان چنین توضیح داد: آیا این نشانه‌ی مالکیت کسی که معبد برایش ساخته شده، نیست؟ اگر این را به راستی برای بعل ساخته بودند، می‌بایست نماد پیک (دلِ سیاه) را در این‌جا نقش می‌کردند. بنابراین این ماه است که معبد خود را با علامت اوسَر نشانه‌گذاری کرده است.

و زِنیا، «شاتامّو»یی (صاحب‌منصبی) که عادت داشت هم‌چون ندیمی در برابرش دولا شود، و ریموتِ کتاب‌دار، که عادت داشت با افرادش در اطراف وی باشد، حرف‌های شاهانه‌اش را تأیید کردند و پای سخنانش ایستادند. آنان حتی سرهای‌شان را برهنه کردند و زیر بار سوگند رفتند: «تازه حالا ما این وضعیت را می‌فهمیم، حالا که پادشاه درباره‌ی آن توضیح دادند».

در روز یازدهم ماه نیسان تا وقتی که خدا بر تختش حاضر بود [...]

[...] کوروش برای ساکنان بابل وضعیت صلح برقرار کرد. او سربازانش را از اِکور دور نگه داشت. او گله‌ی

بزرگی را با تبر ذبح کرد و گوسفندان آسلوی زیادی را سر برید. بخور بسیاری در مجمر سوزاند و دستور داد تا پیشکش‌های مرسوم برای خدای خدایان بیشتر شود. او همواره خدایان را می‌پرستید و با چهره در برابرشان به خاک می‌افتاد. کردار راست در قلبش گرامی بود.

او خود به فکر مرمت شهر بابل افتاد و خودش کج‌بیل و پیک و سبد آب به دست گرفت و دیوار بابل را تکمیل کرد. مردم نقشه‌ی اصلی نبوکدنصر را با قلب‌هایی پرعزم و اراده عملی ساختند. او استحکاماتی را بر دیوار ایمگور ـ انلیل ساخت.

تصویر خدایان بابل، چه نرینه و چه مادینه، به معابدشان بازگردانده شدند. او خدایانی را که مسندشان را ترک گفته بودند به معابدشان بازگرداند. او خشم‌شان را تسکین داد و خیال‌شان را آسوده ساخت. آنانی را که قدرت‌شان کاهش یافته بود با پیشکش کردن منظم غذا به زندگی بازگرداند.

کوروش کردارهای نبونید را پاک کرد و هر آنچه را ساخته بود از میان برد. تمام بست‌های قانون سلطنتی‌اش (مناطقی که به خاطر توجه شاه مقدس تلقی می‌شدند و می‌شد در آن‌ها بست نشست) را نابود کرد و باد خاکستر ساختمان‌های سوخته را با خود برد.

او تصویر نبونید را پاک کرد، در تمام مناطق مقدس، این نام زدوده شد. هر آنچه را نبونید آفریده بود، کوروش به شعله‌های آتش سپرد. اکنون به ساکنان بابل قلبی شادمان عطا شده است. آنان هم‌چون زندانیانی بودند، در آن هنگام که زندان گشوده شود. آزادی درباره‌ی آنان که با ستم احاطه شده بودند برقرار شد. همگان از نگاه انداختن به او، که شاه بود، شادمان بودند.

پیوست پنجم: تومار بحرالمیّت

در میان تومارهای بحرالمیت، متنی با شماره‌ی 4Q242 وجود دارد که در چهارمین غار این منطقه کشف شده و به شرح ماجرای نبونید و سقوط بابل به دست کوروش می‌پردازد. این متن به زبان آرامی نوشته شده و در نیمه‌ی دوم سده‌ی نخست پیش از میلاد مسیح، احتمالاً از روی متنی بسیار کهن‌تر، رونویسی شده است.

دعایی که توسط نبونید، شاه بزرگ، خوانده شد، هنگامی که به حکم خدای والامرتبه در تما از زخم معده رنجور شده بود:

من، نبونید، مدت هفت سال است که از زخمی اهریمنی پریشان شده‌ام و بسیار دور از مردم رانده شده‌ام. تا آن که به والامرتبه‌ترین خدا دعا نمودم. و جن‌گیری گناهان مرا بخشود. او یهودی‌ای بود که از میان فرزندان تبعیدشده‌ی قوم یهود برخاسته بود. او گفت: همه‌ی این‌ها را برای بزرگداشت و تجلیل از نام خدای بلندمرتبه در نوشتاری برشمار. آن‌گاه من این را نوشتم: زمانی که من به حکم خداوند متعال در مدت اقامت در تما هفت سال از زخم معده رنجور بودم، به خدایانی از زر و سیم، مفرغ و آهن، چوب و سنگ و آهک نماز بردم. چرا که ایشان را خدایان می‌پنداشتم...

پیوست ششم: کتاب عزرا

باب نخست

و در سال اول، کوروش، پادشاه پارس، تا کلام خداوند به زبان ارمیا کامل شود، خداوند روح کوروش پادشاه پارس را برانگیخت تا در تمامی کشورهای خود فرمانی جاری کرد و آن را بنوشت و گفت:

کوروش، پادشاه پارس، چنین می‌فرماید: یهوه، خدای آسمان‌ها، تمام کشورهای زمین را به من داده و مرا امر کرده است که خانه‌ای برای وی در اورشلیم که در یهودیه است بنا نمایم.

پس کیست از شما، از تمامی قوم او که خدایش با وی باشد، او به اورشلیم که در یهودیه است برود و خانه‌ی یهوه را که خدای اسرائیل و خدای حقیقی است در اورشلیم بنا نماید.

و هر که باقی مانده باشد، در هر جایی از جاهایی که در آن غریب است، اهل آن خانه او را علاوه بر هدایای تبرعی برای خانه‌ی خدا که در اورشلیم است، به نقره و طلا و چهارپایان اعانت دهند.

پس رؤسای آبای یهودا و بنیامین و کاهنان و لاویان با همه‌ی کسانی که خدا روح ایشان را برانگیزانده بود، برخاسته و روانه شدند تا خانه‌ی خداوند را که در اورشلیم است بنا نمایند.

و همه‌ی همسایگان ایشان، آنان را با اشیای نقره و طلا و اموال و چهارپایان و هدایا، علاوه بر همه‌ی پیشکش‌های تبرعی، اعانت کردند.

و کوروشِ پادشاه ظروف خانه‌ی خدا را، که نبوکدنصر آن‌ها را از اورشلیم آورده و در خانه‌ی خدایان خود گذاشته بود، بیرون آورد.

و کوروش، پادشاه پارس، آن‌ها را از دست خزانه‌دار خود مهرداد گرفت و به ششبصر رئیس یهودیان تحویل

داد.

و عدد آن‌ها این است: سی طاس طلا و هزار طاس نقره و بیست و نه چاقو

و سی جام طلا و چهارصد و ده جام نقره از قسم دوم و هزار ظرف دیگر

تمامی ظروف طلا و نقره پنج هزار و چهارصد بود و ششبصر همه‌ی آن‌ها را، با اسیرانی که از بابل به اورشلیم می‌رفتند، همراه برد.

پیوست هفتم: فوتیوس؛ نقل قول از *پرسیکا* اثر کتسیاس

۱. او (کتسیاس) سخنش را چنین آغاز می‌کند که ارشتی‌ویگه [که او را آست‌ییگاس هم می‌نامد] با کوروش خویشاوند نبوده است. که او از وی به هگمتانه گریخت و با کمک دخترش آمیتیس و شوهرش اسپیتامَه خود را در پس حصار کاخ سلطنتی پنهان کرد. که کوروش، وقتی به تخت سلطنت دست یافت، فرمان داد که نه تنها اسپیتامه و آمیتاس، بلکه هم‌چنین پسران‌شان اسپیتاک و مگابِرن نیز به خاطر یاری رساندن به ارشتی‌ویگه شکنجه شوند. که این آخری (ارشتی‌ویگه) برای این که نوه‌هایش را از شکنجه برهاند، خود را تسلیم کرد و دستگیر شد و توسط اوگبارو به زنجیر کشیده شد. اما مدت کوتاهی پس از آن، کوروش او را آزاد کرد و هم‌چون پدرش او را محترم شمرد. که او (کوروش) با دخترش آمیتاس هم‌چون مادری (با احترام) رفتار کرد و بعدتر به همسری‌اش درآمد. با وجود این، شوهرش اسپیتامه کشته شد، چون وقتی مورد پرسش واقع شده بود به دروغ گفته بود که نمی‌داند آسیاگ کجاست. (شرح کتسیاس در این موارد با هرودوت تفاوت دارد)

۲. او می‌افزاید که کوروش با باختری‌ها جنگید، بی آن که به پیروزی نمایانی دست یابد. اما وقتی آنان دانستند که او ارشتی‌ویگه را به پدری پذیرفته و آمیتیس را هم‌چون مادر و همسرش قرارداده، آنان داوطلبانه به فرمان کوروش و آمیتاس گردن نهاندند.

۳. او هم‌چنین شرح می‌دهد که چگونه کوروش با سکاها جنگید و شاه‌شان اَمورگه را اسیر کرد، که شوهرِ اسپارِترا بود، که بعد از اسیر شدن شوهرش ارتشی از سیصد هزار مرد و دویست هزار زن را بسیج کرد و با کوروش جنگید و او را شکست داد. در میان شمار زیادِ اسیرانی که سکاها گرفتند، پارمیس، برادر آمیتیس، بود و

سه پسرش که، در نهایت، در تبادل با آمورگه آزاد شدند.

٤. کوروش که توسط آمورگه یاری می‌شد، به مقابله با کرزوس و شهر سارد شتافت. بر اساس اندرز اوگبارو، او تندیس‌هایی چوبی از پارسیان را در گرداگرد دیوار شهر برافراشت، که مردم شهر از دیدن‌شان هراسان شدند و به سادگی شهر تسخیر شد. پیش از این، پسر کرزوس به عنوان گروگان تسلیم شده بود، و خود شاه با یک شهود الاهی فریب خورده بود. از آن‌جا که کرزوس آشکارا خیانت ورزیده بود، پسرش را جلو چشمانش اعدام کردند. مادرش، که شاهدِ مرگ پسرش بود، با افکندن خود از فراز دیوارهای شهر خودکشی کرد.

٥. بعد از آن که شهر تسخیر شد، کرزوس به معبد آپولو پناه برد. او سه بار در قید و زنجیر به بند کشیده شد و سه بار به شکلی نامرئی از بند رست، هر چند معبد بسته و محصور شده بود و اوگبارو به نگهبانی‌اش ایستاده بود. آنان که با کرزوس زندانی شده بودند، به اتهام این که برای گریزاندن او توطئه کرده بودند، گردن زده شدند. او را در آخر به کاخ بردند و استوارتر در بند کردند. اما باز با تندر و آذرخشی آسمانی از بند رها شد. بالاخره کوروش، بر خلاف میلش، او را آزاد کرد و از آن پس با او به مهربانی رفتار کرد و شهری بزرگ در نزدیکی هگمتانه را که بَرِنه نام داشت به او بخشید، که در آن پنج هزار سوارکار و ده هزار پیاده‌ی زوبین‌انداز و کمانگیر وجود داشتند.

٦. کوروش بعد از آن پِتیسَکای خواجه را که نزدش نفوذی بسیار داشت به پارس فرستاد تا ارشتی‌ویگه را از هگمتانه بیاورد. او و دخترش آمیتیس دلواپس بودند تا او را ببینند. اوگبارو آن‌گاه به پتیسَکا اندرز داد که ارشتی‌ویگه را در جایی تنها رها کند تا از گرسنگی و تشنگی بمیرد، و او چنین کرد. اما این جنایت در رویایی آشکار شد و پتیسکا، به اصرار سرسختانه‌ی آمیتیس، به او تحویل داده شد تا مجازات شود. او دستور داد تا چشمانش را از

کاسه درآورند و زنده پوستش را بکنند و به صلیبش بکشند. اوگبارو، که می‌ترسید دچار چنین مجازاتی شود، ده روز از غذا خوردن خودداری کرد تا از گرسنگی درگذشت، هر چند کوروش به او اطمینان داده بود که نمی‌گذارد چنین مجازاتی بر او مقرر شود. ارشتی‌ویگه از مراسم تدفینی باشکوه برخوردار شد. بدنش در بیابان دست‌نخورده باقی مانده بود، چون چند شیر از آن نگهبانی می‌کردند تا جسدش توسط پتیسکا برگرفته شد.

۷. کوروش به مقابله‌ی دربیک‌ها رفت، که شاه‌شان آمورایه بود. دربیک‌ها ناگهان پیل‌هایی را که در کمین‌گاه بودند بیرون آوردند، و سواره‌نظام کوروش را به فرار وا داشتند. کوروش از اسبش فرو افتاد و یک هندی او را با زوبینی، که به زیر رانش زد، به سختی زخمی کرد. هندیان در جبهه‌ی درپیکی‌ها می‌جنگیدند و ایشان را با پیل‌های‌شان یاری می‌کردند. دوستان کوروش او را در شرایطی که هنوز زنده بود برگرفتند و به اردوگاه بازگشتند. بسیاری از پارس‌ها و درپیکی‌ها به قتل رسیدند، در حدود ده هزار تن از هر طرف.

آمورگه وقتی شنید که چه اتفاقی برای کوروش افتاده، به سرعت با بیست هزار سوارکار سکا به یاری پارس‌ها شتافت. در درگیری نهایی، پارس‌ها و سکاها پیروزی درخشانی به دست آوردند. آمورایه، شایه درپیکی‌ها، و دو پسرش کشته شدند. سی هزار درپیکی و نه هزار پارسی در میدان نبرد بر خاک افتادند. آن‌گاه آن سرزمین تابع کوروش شد.

۸. کوروش در بستر مرگ پسر بزرگ‌ترش، کمبوجیه، را شاه کرد و پسر کهترش، تَنیاخارکِس (بردیا)، را حاکم باختر، خوارزم، پارت و کرمان ساخت، بی آن که مالیاتی بپردازد. از پسران اسپیتامه، او اسپیتاک را شهربان درپیکی‌ها کرد و مگابرن را بر بارکانیان‌ها گماشت، و از آن‌ها خواست تا در تمام موارد از مادرشان پیروی کنند. او هم‌چنین ایشان را به دوستی با آمورگه فرا خواند. کسانی را که با هم دوست باقی بمانند برکت داد و آنان را

که کژرفتاری کنند نفرین کرد. او با این سخنان سه روز پس از زخمی شدن و پس از سی سال حکومت درگذشت.

این پایان کتاب یازدهم است.

کتابنامه

ابطحی، سید نورالدین، *ایرانیان در قرآن و روایات*، به‌آفرین، ۱۳۸۳.

ابن کثیر، ابوالفداء اسماعیل بن عمر، *البدایة و النهایة*، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ١٤٠٨ـ١٤١٣/ ١٩٨٨ـ١٩٩٢.

ابن منظور، لسان؛ ابن هشام، عبدالملک، *التیجان*، حیدرآباد دکن، ١٣٤٧ق؛

ابن هشام ، *کتاب التیجان فی ملوک حمیر* ، صنعاء ?، ۱۹۷۹.

ارداویرافنامه، ویراسته‌ی فیلیپ ژینیو، ترجمه‌ی ژاله آموزگار، معین، ۱۳۷۲.

ارفعی، عبدالمجید، *فرمان کوروش بزرگ*، مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۹.

آزاد، ابوالکلام، *ذوالقرنین یا کوروش کبیر*، ترجمه‌ی دکتر ابراهیم باستانی‌پاریزی، کوروش، ۱۳۳۰.

اسپناقچی پاشازاده، محمدعارف بن محمدشریف، *انقلاب الاسلام بین الخواص* و العوام، دلیل، قم، ۱۳۷۹.

استرآبادی، محمدمهدی بن محمدنصیر، *دره نادره: تاریخ عصر نادرشاه*، به اهتمام جعفر شهیدی، علمی فرهنگی، ١٣٦٦.

اصمعی، عبدالملک بن قریب، *تاریخ العرب قبل الاسلام*، موسسه البلاغ، دمشق، ١٤٢٥/ ٢٠٠٤.

افلاطون، جمهور، ترجمه‌ی فؤاد روحانی، علمی و فرهنگی، ١٣٧٤.

اکبرزاده، د. و یحیانژاد، آ. *نبشته‌های بیستون*، خانه‌ی فرهیختگان هنرهای سنتی، ۱۳۸۵.

اومستد، آلبرت تن‌آیک، *تاریخ شاهنشاهی هخامنشی*، ترجمه‌ی محمد مقدم، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳.

ایسرائل، ژرار، *کوروش بزرگ*، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، ققنوس، ۱۳۸۰.

ایوانف، م. س. گرانتفسکی، آ. داندامایف، آ. آکوشلنکو، گ. و ایزدی، س.، *ایران باستان*، ترجمه‌ی حسین تحویلی، دنیا، ۱۳۵۹.

بدره‌ای، فریدون، *کوروش کبیر در قرآن مجید و عهد* عتیق، اساطیر، ۱۳۸٤.

بدیع، امیرمهدی، *یونانیان و* بربرها (۱۵ جلد)، توس، ۱۳۸۳.

بروسیوس، ماریا، زنان هخامنشی، ترجمه‌ی هایده مشایخی، هرمس، ۱۳۸۱.

بریان، پیر، *تاریخ امپراتوری هخامنشی*، ترجمه‌ی مهدی سمسار، زریاب، ۱۳۷۷.

بناکتی، داود بن محمد، *تاریخ بناکتی: روضة اولی الالباب فی معرفة التواریخ و الانساب*، به کوشش جعفر شعار، انجمن آثار ملی، ۱۳٤۸.

بنگستون، هرمان، *یونانیان و پارسیان*، ترجمه‌ی دکتر تیمور قادری، فکر روز، ۱۳۷٦.

بهار، ملک‌الشعراء، *دیوان اشعار*، نگاه، ۱۳۸۷.

بویس، مری، *تاریخ کیش زرتشت*، ترجمه‌ی همایون صنعتی‌زاده، توس، ۱۳۷۵.

بویس، مری، «دین کوروش بزرگ»، در: *تاریخ هخامنشیان* (جلد سوم)، ویراسته‌ی هلن سانسیسی وردنبورخ و آملی کورت، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۸.

بیرونی، ابوریحان، *آثارالباقیه*، ترجمه‌ی اکبر داناسرشت، امیرکبیر، ۱۳۸۹.

پاتس، دانیل، تی. *باستان‌شناسی ایلام*، ترجمه‌ی زهرا باشی، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، ۱۳۸۵.

پیرنیا، حسن، *عصر اساطیری تاریخ ایران*، به اهتمام سیروس ایزدی، هیرمند، ۱۳۸۳.

تابنده گنابادی، سلطان‌حسین، *قرآن مجید و سه داستان اسرارآمیز عرفانی*، عبدالصالح جواهریان، ۱۳٦٥.

ترکمان، اسکندربیک، *تاریخ عالم‌آرای عباسی*، به کوشش ایرج افشار، امیرکبیر، ۱۳۵۰.

توینبی، آرنولد، *جغرافیای اداری هخامنشیان*، ترجمه‌ی همایون صنعتی‌زاده، موقوفات دکتر افشار، ۱۳۷۹.

جفری، آرتور، واژه‌های دخیل در *قرآن* مجید ، ترجمه فریدون بدره‌ای، انتشارات توس، 1372.

جوادی، غلامرضا، *مدیریت در ایران باستان*، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۰.

جوینی، علاءالدین عطاملک محمد، *تاریخ جهان‌گشای جوینی*، تصحیح محمدبن عبدالوهاب قزوینی، دنیای کتاب، ۱۳۸۲.

خراسانی، شرف‌الدین، نخستین فیلسوفان یونان، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰.

حاجی‌خلیفه، مصطفی بن عبدالله چلبی، *ترجمه‌ی تقویم‌التواریخ* (سالشمار وقایع مهم جهان از آغاز آفرینش تا سال ۱۰۸۵ ه. ق.)، میراث مکتوب، ۱۳۸٤.

طلایی، حسن، «پویایی فرهنگ در باستان‌شناسی»، در: یادنامه‌ی گردهم‌آیی باستان‌شناسان، شوش، سازمان میراث فرهنگی، ۱۳۷٦.

الحمیری، نشوان بن سعید، *شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلوم*، چاپ ک. و. ستّرستین ، لیدن، ۱۳۷۰/ ۱۹۵۱.

خاتون آبادی، میر عبدالحسین، *وقایع السنین و الاعوام*، به همت محمد باقر بهبودی، اسلامیه، ۱۳۵۲.

خاوری، میرزا فضل‌اللّه شیرازی، *تاریخ ذوالقرنین*، تصحیح و تحشیه ناصر افشارفر، تهران، کتابخانه‌ی موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۰.

خدادادیان، اردشیر، *هخامنشی‌ها*، به‌دید، ۱۳۷۸.

خلخالی، صادق، *کوروش دروغین و جنایتکار*، تهران، ۱۳٦۰.

خلیلی، عباس و خلیلی، مهیار، *کوروش بزرگ*، نگاه، ۱۳۸٤.

داندامایف، م. آ.، *ایران در دوران نخستین پادشاهان هخامنشی*، ترجمه‌ی روحی ارباب، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳.

رجبی، پرویز، «تاریخ خط میخی فارسی باستان ـ٦»، *چیستا*، سال دوم، شماره‌ی ٦، بهمن ۱۳٦۱، ص: ۷۳۲ ـ۷۵۲.

رجبی، پرویز، *ترازوی هزار کفه*، پژواک کیوان و مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدن‌ها، ۱۳۸۳.

رزمجو، شاهرخ، *استوانه‌ی کوروش بزرگ*، فرزان روز، ۱۳۸۹.

رضایی باغ‌بیدی، حسن، «درباره‌ی نام کوروش»، در: *کوروش و ذوالقرنین: مجموعه‌مقالات همایش کورش هخامنشی و ذوالقرنین*، به کوشش عسکر بهرامی، دایره‌المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۹۰: ٦٣ ـ ٧٤.

رضوی، طاهر، *پارسیان اهل کتابند*، فروهر، ۱۳۷۹.

زغلول، صابر صالح، *کورش الأکبر مؤسس الدولة الفارسیة وأبو إیران؛ حیاته و فتوحاته وهل هو ذوالقرنین؟*، دارالکتاب العربی للنشر و التوزیع، القاهره، ۲۰۱۱.

زنر، آر. سی.، *طلوع و غروب زرتشتی‌گری*، ترجمه‌ی تیمور قادری، فکر روز، ۱۳۷۵.

سامی، علی، *تمدن هخامنشی*، جلد نخست، سمت، ۱۳۸۸.

سورآبادی، *تفسیر قرآن* (شش جلد)، ویراسته‌ی سعیدی سیرجانی، ۱۳۷۷.

سولیمیرسکی، تادئوس، *سارمات‌ها*، ترجمه‌ی رقیه بهزادی، میترا، ١٣٧٤.

شالگونی، بهرام و طاهرزاده بهزاد، کریم، *کوروش شهریار دادگر*، جامی، ١٣٨٦.

شریعتی، علی، *بازشناسی هویت ایرانی اسلامی*، الهام، ۱۳۸۸.

صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، چاپ سوم. ابن‌سینا، ۱۳٤۲.

ضیاءپور، جلیل، *پوشاک باستانی ایرانیان*، سازمان هنرهای زیبای کشور، ۱۳٤۳.

طبری، محمدبن جریر، *تاریخ الامم و الملوک*، به کوشش دو خویه، لیدن، ۱۸۷۹ تا ۱۹۰۱.

عرفان‌منش، جلیل، *کوروش و بازیابی هویت ملی*، فرهنگ مکتوب، ۱۳۸۹.

عطایی، محمدتقی و وحدتی، علی‌اکبر، *اعتبار باستان‌شناختی آریا و پارس*، شیرازه، ۱۳۸۲.

عمادزاده: حسین اصفهانی، عمادالدین، *تاریخ انبیا*، اسلامی، ۱۳۷۱.

فرای، ریچارد نلسون، *تاریخ باستانی ایران*، ترجمه‌ی مسعود رجب‌نیا، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰.

فوکو، میشل، «سیاست و عقل» ، در: خرد *در سیاست*، ترجمه و ویراسته‌ی عزت‌الله فولادوند، طرح نو، ۱۳۷٦.

قائمی، محمد، *هخامنشیان در تورات*، کتاب‌فروشی تایید اصفهان، ۱۳٤۹.

کالیگان، ویلیام، *باستان‌شناسی و تاریخ هنر در دوران پارسی‌ها و مادها*، ترجمه‌ی گودرز اسعد بختیار، پازینه، ۱۳۸٤.

کامرون، جورج گلن، *ایران در سپیده‌دم تاریخ*، ترجمه‌ی حسن انوشه، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۱.

کتزیاس، خلاصه‌ی تاریخ کتزیاس (فوتیوس)، ترجمه‌ی کامیاب خلیلی، کارنگ، ۱۳۸۰.

کەور پاسکالی، کلود، *کرزوس*، ترجمەی قاسم صنعوی، نقطه، ۱۳۷٤.

کوک، جان مانوئل، *شاهنشاهی هخامنشی*، ترجمەی مرتضی ثاقب‌فر، ققنوس، ۱۳۸۳.

گزنفون، *کوروش‌نامه*، ترجمەی رضا مشایخی، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۸.

گیرشمن، رومن، *ایران از آغاز تا اسلام*، ترجمەی محمد معین، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰.

لمب، هارولد، *کوروش کبیر*، ترجمەی رضازاده شفق، فرانکلین، ۱۳٤۰.

مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، *آسمان و جهان* (ترجمەی السماء و العالم بحار الأنوار)، به تصحیح بهبودی، محمدباقر و ترجمەی کمره‌ای، محمدباقر، کتابفروشی اسلامیه، ۱۳۵۱.

مسعودی، علی بن حسین، *مروج الذهب و معادن الجوهر*، ترجمەی ابوالقاسم پاینده، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۲۵۳٦.

مقریزی، احمد بن علی، *المواعظ و الاعتبار فی ذکر الخطط والآثار*، لبنان، ۱۹۵۹.

مک‌ایودی، کالین و جونز، ریچارد، تاریخ جمعیت جهان، ترجمەی مهیار علوی‌مقدم و علیرضا نوری گرمرودی، پاندا، مشهد، 1372.

میبدی، رشیدالدین فضل‌الله، *کشف‌الاسرار و عدەالابرار*، ویرایش علی‌اصغر حکمت، امیرکبیر، ۱۳۸۲.

میرخواند، محمد بن خاوندشاه، *تاریخ روضه‌الصفا*، تهران : کتاب‌فروشی مرکزی؛ کتاب‌فروشی خیام؛ کتاب‌فروشی پیروز، ۱۳۳۹.

ناجی، محمد یوسف، *رساله در پادشاهی صفوی* (رساله خطی، سال ۱۱۲۷ هجری قمری)، به تصحیح رسول جعفریان و فرشته کوشکی، کتابخانه مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۷.

نصرالله، *جنگ‌های دوران ماد و هخامنشی*، سازمان جغرافیایی کشور، ۱۳۵۳.

النمر، عبدالمنعم، *ذوالقرنین شخصیة حیرت المفکرین أربعة عشر قرنا و کشف عنها ـ أبو الکلام أزاد*، مجلة العرب، عدد ١٨٤، ١٩٩١.

نوایی، عبدالحسین، *اسناد و مکاتبات سیاسی ایران از سال ۱۰۳۸ تا ۱۱۰۵ ق همراه با یادداشت‌های تفصیلی*، بنیاد فرهنگ ایران، ١٣٦٠.

نوبخت، حبیب‌اله، *دیوان دین در تفسیر قرآن مبین*، تابش، ١٣٣٤.

نیولی، گراردو، *زمان و زادگاه زرتشت*، ترجمه‌ی سیدمنصور سیدسجادی، آگه، ۱۳۸۱.

هاکس، مستر، قاموس کتاب مقدس، انتشارات اساطیر، ۱۳۸۲.

هایلند، دریو، ا. بنیادهای فلسفه در اساطیر و حکمت پیش از سقراط، نشر علم، ١٣٨٤.

همایون، غلامعلی، *کوروش کبیر در آثار هنری اروپاییان*، دانشگاه ملی ایران، ۲۵۳۵.

هَمْدانی، حسن بن احمد ابن‌حائک، *الاکیل من اخبار الیمن و انساب حِمْیَر*، بیروت، ۱۹۸۷/۱٤۰۸.

همدانی، رفیع الدین اسحاق بن محمد، *سیرت رسول‌الله*، ویرایش جعفر مدرس‌صادقی، مرکز، ۱۳۷۳.

هنینگ، والتر برونو هرمان، زرتشت؛ سیاستمدار یا جادوگر، ترجمه‌ی کامران فانی و فتح‌الله مجتبایی، انتشارات پرواز، ۱۳٦۵.

هوک، ساموئل هنری، *اساطیر خاورمیانه*، ترجمه‌ی علی‌اصغر بهرامی و فرنگیس مزداپور، روشنگران، ۱۳۷۰

هینتس، والتر، *داریوش و ایرانیان*، ترجمه‌ی دکتر پرویز رجبی، ماهی، ۱۳۸۷.

هینتس، والتر، *دنیای گمشده‌ی عیلام*، ترجمه‌ی فیروز فیروزنیا، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۱.

وکیلی، شروین، *اسطوره‌شناسی پهلوانان ایرانی*، پازینه، ۱۳۸۹ (الف).

وکیلی، شروین، *اسطوره‌ی معجزه‌ی یونانی*، شورآفرین، ۱۳۸۹ (ب).

ولی‌پور، حمیدرضا، «پایگاه‌های آغاز ایلامی»، مجله‌ی *باستان‌شناسی و تاریخ*، سال ۱٦، شماره ۳۱، مرداد ۱۳۸۱.

ویدنگرن، گئو، *فئودالیسم در ایران باستان*، ترجمه‌ی هوشنگ صادقی، قطره، تهران، ۱۳۷۸.

ویسهوفر، یوزف، *ایران باستان*، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، ققنوس، ۱۳۸۰.

ویلکن، اولریش، *اسکندر مقدونی*، ترجمه‌ی حسن افشار، مرکز، ۱۳۷۶.

Abtahi, Hirad, *The Dynamics of International Criminal Justice: Essays in Honour of Sir Richard May*. Leiden: Martinus Nijhoff Publishers, 2006.

Adams, Robert McCormick, *Land Behind Baghdad*, University of Chicago Press, 1965.

Ahlström, Gösta. *The History of Ancient Palestine*. Minneapolis: Fortress Press, 1993.

Albertz, R. *Israel in Exile: The History and Literature of the Sixth Century b.c.e.*, trans. By D. Green, Studies in Biblical Literature 3, Atlanta, 2003.

Albright, W. F. *Archaeology and the Religion of Israel*, John Hopkins Press,1942.

Altheim, F. und Stiehl, R. *Geschichte Mittelasiens im Altertum*, Berlin, 1970.

Altheim, F., review G.G. Cameron, *Persepolis Treasury Tablets* (Chicago1948), Gnomon 23, 1951: 187-193.

Álvarez-Mon, J., The Arjān Tomb: At the Crossroads of the Elamite andPersian Empires, *Acta Iranica*, 49, Leuven, 2010.

Amiet, P., La glyptique de la fin de l'Elam, *Arts asiatiques*, 28, 1973: 3-32.

And Marian H. Feldman, Eisenbrauns, 2007 (b).

Andreas, F.C. "Ueber einige Fragen der aeltesten persischen Geschichte", *Verhandlungen des XIII. Internationalen Orientalisten- Kongresses,* Hamburg, September 1902, Leiden, 1904.

Ansari, Ali, *Modern Iran: The Pahlavis and After*. Harlow: Longman, 2007.

Arnold, Bill T. and Michalowski, Piotr, "Achaemenid Period Historical Texts Concerning Mesopotamia", In: *The Ancient Near East: Historical Sources in*

Translation, ed. by Chavelas, Mark W. London: Blackwell, 2006.

Arriani, Flavii, Anabasis Alexandri, In: aedibus B. G. Teubneri, Leipzig, 1907.

Badian, E. "Alexander the Great between two thrones and Heaven: variations on an old theme", in: Alastair Small (ed.), *Subject and Ruler: the Cult of the Ruling Power in Classical Antiquity*, Ann Arbor, 1996.

Badian, E. "Alexandet the Gteat between Two Thtones and Heaven: Vatiations on an Old Theme", In: A. Small (ed.*)*. *Suhject and Rulet: The Cult of the Ruling Powet in Clastical Antiquity,* Ann Arbor, 1996.

Baltzer, Klaus, Deutero-Isaiah: A Commentary on Isaiah 40-55, trans. by M. Kohl, Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 2001.

Barnett, R. D.; Bleibtreu, E.; and Turner, G., *Sculptures from the Southwest Palace of Sennacherib at Nineveh, Volume II*, London, 1998.

Beaulieu, P. "An Episode in the Fall of Babylon to the Persians", *Journal of Near Eastern Studies*, 52, 1993: 241-261.

Beaulieu, P. A. Antiquarianism and the concern for the past in the Neo-Babylonian period, *Bulletin of the Canadian Society for Mesopotamia Studies*, No.28, 1994.

Beaulieu, P. A. The Reign of Nabonidus King of Babylon, 556-539 b.c. *Yale Near Eastern Researches* 10, 1989.

Beaulieu, P.A. and Stolper, M. two more Achaemenid texts from Uruk are to be added to those edited in Bugh. Mitt. NABU, Note no.77, No. 21, pp: 559-621, 1990.

Beaulieu, P.A. *The reign of Nabonidus, king of Babylon*, YNES 10, NewHaven, 1989.

Beckwith, Christopher, *Empires of the Silk Road: A History of Central Eurasia from the Bronze Age to the Present*, Princeton University Press, 2009.

Bedford, Peter Ross, *Temple Restoration in Early Achaemenid Judah*. Leiden: Brill, 2000.

Bernhard Duhm, Das Buck Jesaia, *Gottinger Handkommentar zum Alten Testament III/I*; Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1922.

Bickerman, Elias J., The Edict of Cyrus in Ezra 1, *Journal of Biblical Literature* LXV/3, 1946: 249-275.

Bidmead, Julye, *The Akitu Festival: Religious Continuity And Royal Legitimation In Mesopotamia*. Piscataway, NJ: Gorgias Press LLC, 2004.

Black, J. A. "The New Year Ceremonies in Ancient Babylon: 'Taking Bel by the Hand' and a Cultic Picnic," *Religion* 11, 1981: 39-59.

Blenkinsopp, Joseph, "Second Isaiah — Prophet of Universalism," *Journal for the Study of the Old Testament*, 41, 1988: 83-103.

Blenkinsopp, Joseph, Isaiah 40-55, *Anchor Bible*, New York: Doubleday, 2002.

Bongenaar, A. C. V. M. The Neo-Babylonian Ebabbar Temple at Sippar: Its Administration and Its Prosopography. *Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituutte*, 1997.

Borger, R. *Beitrdge zum Inschriftenwerk Ashurbanipals*, Wiesbaden, 1996.

Bosworth A.B. From Arrian to Alexander, Oxford University Press, 1988.Boyce, M. "A Tomb for Cassandane," in Orientalia J. Duchesne-Guillemin Emerito Oblata, *Acta Iranica* 23, Leiden, 1984.

Bottéro, Jean and Vercoutter, Jean, *The Near East: the early civilizations*, Delacorte Press, 1967.

Boyce, M. "The Religion of Cyrus the Great" in A. Kuhrt and H. Sancisi-Weerdenburg, (eds.) *Achaemenid History III. Method and Theory*, Leiden, 1988.

Briant, P. "L'eau du Grand Roi", In *Drinking in Ancient Societies: History and*

Culture of Drinks in the Ancient Near East, ed. By L. Milano, Padua, 1994.

Briant, P. *From Cyrus to Alexander: A History of the Persian Empire*, Tr. By Winona Lake, 2002.

Briant, P. *Histoire de empire perse: De Cyrus a Alexandre*, Paris, 1996.

Brosius, Maria, *The Persians*, Routledge, 2006.

Burn, Andrew Robert, *Persia and the Greeks*, Stanford University Press, 1984.

Cameron, G. G. On the history of Persian Empire cf E.Herzfeld, *Acta Iranica*, No.3, pp:145-148, 1974.

Cameron, George G. "Cyrus the 'Father' and Babylonia", *Acta Iranica* 1, 1974: 45-48.

Carey, Sabine C., Gibney, Mark, and Poe, Steven C. *The Politics of Human Rights: The Quest for Dignity*, Cambridge University Press,2010.

Carter, E. & Stolper, M.W., Elam, Surveys of Political History andArchaeology, *Near Eastern Studies*, 25, Berkeley - London, 1984.

Cesar, J. *La guerre des gaules, Traduit par Maurice Rat*, Garnier- Flammarion, 1964.

Cohen, C. Biblical Hapax Legomena in the Light of Akkadian and Ugaritic. *Society of Biblical Literature* Dissertation Series 37, 1978.

Cole, S. W. Marsh Formation in the Borsippa Region and the Course of the Lower Euphrates, *Journal of Near Eastern Studies*, No.53, 1994:81-109.

Cowley, A. E. Aramaic Papyri, Oxford University Press, 1923.

Curtis, John; Tallis, Nigel; André-Salvini, Béatrice, *Forgotten Empire: The World of Ancient Persia*. Berkeley: University of California Press, 2005.

Dalley, Stephanie, Herodotus and Babylon. *Orientalistische Literatnrzeitung* 91, 1996: 525-532.

Dalley, Stephanie, *Myths from Mesopotamia: Creation, the Flood, Gilgamesh, and Others*, Oxford University Press,2009.

Dandamaev, M. A. "Cassandane". *Encyclopaedia Iranica*. Vol. 5. Encyclopedia Iranica Foundation, 1992.

Dandamayev, M. *A Political History of the Achaemenid Empire,* trans. W. J. Vogelsang, Leiden, 1989.

Dandameav, M. A., "Cyrus II the Great", *Encyclopedia Iranica*, VT.5, 1993.

Daniel, Elton L. *The History of Iran*. Westport, CT: Greenwood Publishing Group, 2000.

Davis, Paul K. *100 Decisive Battles: From Ancient Times to the Present*. Santa Barbara, California, 1999.

De light, Luuk, population and migration, In: *The Oxford Handbook of Cities in World History*, ed. by Peter Clark, Oxford University Press, 2013.

De Mieroop, Marc Van. *A History of the Ancient Near East: ca. 3000-323 BC*. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2004.

De Miroschedji, P., La fin du royaume d'Anšan et de Suse et lanaissance de l'Empire perse, *ZAss* 75, 1985: 265-306.

De Vaan, J. M. C. T. "Ich bin eine Schivertklinge des Konigs": Die Sprache des Bel-ibni, *Alter Orient und Altes Testament*, 242, Neukirchen-Vluyn, 1995.

De Vries, Simon John, *From old Revelation to new: a tradition-historical and redaction-critical study of temporal transitions in prophetic prediction*. Wm. B. Eerdmans Publishing, 1995.

Delaunay, J.A., Remarques sur quelques noms de personne des archivesélamites de Persépolis, *StIr* 5, 1976: 9-31.

Dick, Michael B. "The "History of David's Rise to Power" and the Neo-Babylonian

Succession Apologies", IN: David and Zion (eds.), *Biblical Studies in Honor of J.J.M. Roberts*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2004.

Diogenes Laërtius, *Vitae philosophorum VIII* (Lives of Eminent Philosophers), c. 200 AD, Life of Pythagoras, translated by Robert Drew Hicks, 1925.

Dittenberger, G. *Sylloge Inscriptorum Graecarum*, Stuttgart, 1915.

Djamali, M., De Beaulieu, J.-L., Miller, N.F., Andrieu-Ponel, V., Ponel, Ph.,Lak, R., Sadeddin, N., Akhani, H. & Fazeli, H., "Vegetation history of the SE section of the Zagros Mountains during the last five millennia; a pollen record from the Maharlou Lake, Fars Province, Iran", *Vegetation History and Archaeobotany* 18, 2009: 123-136.

Drews, R. Sargon, Cyrus and Mesopotamia folk history, *Journal od Near Eastern Studies*, No. 33, pp: 387-393, 1974.

Duchesne-Guillemin, J. Le dieu de Cyrus, in: J. Duchesne-Guillemin (ed.), *Commémoration Cyrus, Actes du congrès de Shiraz 1971 et autres étudesrédigées à l'occasion du 2500e anniversaire de la fondation de l'Empire perse*, vol. 3 (AI 3),Leiden - Téhéran - Liège, 1974.

Due, Bodil, *The Cyropaedia: Xenophon's Aims and Methods*, Aarhus University Press, 1989.

Ebadi, Shirin, *Nobel Lecture by The Nobel Peace Prize Laureate 2003*, Oslo, December 10, 2003. In: http://nobelpeaceprize.org/en_GB/laureates/laureates-2003/ebadi-lecture.

Eilers, Wilhelm, "*Le texte cuneiforme du cylindre de Cyrus*," tr. by Jacques Duchesne-Guillemin, Acta Iranica 2, 1974: 34.

Eilers, W. *Semiramis*, Vienna, 1971.

Elliger, Karl, Jesaja 40,1-45,7, *Biblischer Kommentar Altes Testament XI/1*;

Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1978.

Fewster, P., Bilingualism in Roman Egypt, in: J.N. Adams, M. Janse & S.Swain (eds.), *Bilingualism in Ancient Society: Language Contact and the Written Text*, Oxford, 2002: 220-245.

Fowler, Richard, and Hekster, Olivier, *Imaginary kings: royal images in the ancient Near East, Greece and Rome*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2005.

Frei, Peter and Koch, Klaus, *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich*, Freibourg /Göttingen, 1984.

Fried, L. The Land Lay Desolate: Conquest and Restoration in the Ancient near east, In: *Judah and the Judeans in the Neo Babylonian Period*, ed. by O. Lipschits and J. Blenkinsopp, Winona Lake: Eisenbrauns, 2003.

Fried, Lisbeth S. Cyrus the Messiah? The Historical Background to Isaiah 45:1, *The Harvard Theological Review*, Vol. 95, No. 4, October 2002: 373-393.

Frye, Richard Nelson, Cyrus was no Achaemenid, In: Cereti, Carlo et al. (eds.) *Religious themes and texts in pre-Islamic Iran and Central Asia*, 2003.

Fuchs, A. *Die Inschriften Sargons II. aus Khorsabad*. Gottingen: Cuvillier Verlag, 1994.

Fuchs, A., s.v. Parsua(š), RLA 10, 2004: 340-342.

Gadd, C. J. and Legrain, L. *Royal Inscriptions (U.E.T.i).* London and Philadelphia, 1928.

Gadd, C. J. *History and Monuments* of Ur, Chatto & Windus,1929.

Gadd, C. J., Inscribed Barrel Cylinder of Marduk-Apla-Iddina II, *Iraq*, Vol. 15, No. 2 (Autumn, 1953): 123-134.

Garrison, M. B. *Seals and the Elite: Some Observations on Early Achaemenid Persian Art, Ars Orientalis*, 1991, 21: 1-29.

Garrison, M. B., and M. C. Root, *Persepolis Seal Studies, Achaemenid History* 9, Leiden, 1996.

Garrison, M.B., The 'Late Neo-Elamite' Glyptic Style: A Perspective from Fars, *BAI* 16, 2002 [2006]: 65-102.

Gelb, I. *Hurrians and Subarians, Studies in Ancient Oriental Civilization*, University of Chicago Press, 1944.

Georgacas, Demetrius J. The Name Asia for the Continent; its History and Origin, *Names* 17, 1969: 1-90.

George, A. R. *Babylonian Topographical Texts*, Leuven, 1992.

George, A. R. House *Most High: The Temples of Ancient Mesopotamia*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1993.

Gerardi, P. Epigraphs and Assyrian Palace Reliefs: The Development of the Epigraphic Text, *Journal of Classical Studies*, 1988, 40: 1-35.

Gershevitch, Ilya, *The Cambridge History of Iran* (Volume II), Cambridge University Press, 1985.

Girshman, R. *L'Iran et la migration des Indo-Aryens et des Iraniens*, Leiden, 1977.

Gnoli, G. *The Idea of Iran*, Instituto Italiano per il Medio et Estremo Oriente, Roma, 1989.

Grabbe, Lester L. "The "Persian Documents" in the Book of Ezra: Are They Authentic?", *Judah and the Judeans in the Persian period*. Winona Lake, Eisenbrauns, 2006.

Grabbe, Lester L. *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period: Yehud, the Persian Province of Judah*. London: Continuum International Publishing Group, 2004.

Grayson, A. K. *Assyrian and Babylonian Chronicles*, Locust Valley, 1975.

Green, P. *Alexander of Macedon: A Historical Biography*, University of California Press, 1991.

Grillot, F. and Vallat, F. "Le verbe elamite 'pi(s)si' ", *Cahiers de la D´l´gation Arch´ologique Fran¸aise en Iran*, 8, 1978: 81-84.

Gumperz, J. and Wilson, R., Linguistic Hybridization and the ‘specialcase’ of pidgins and creoles, in: D. Hymes (ed.), *Pidginization and creolization of languages,Proceedings of a conference held at the University of the West Indies*, Mona, Jamaica, April1968, Cambridge, 1971: 151-67.

Hallock, K.R.T. The use of seals on the Persepolis fortification tablets, In: McG. Gibson & D. Biggs (eds.*) Seals and sealings in the ancient near east*, Undene Malibu, 1978.

Hallock, R. T., *Persepolis Fortification Tablets*, Oriental Institute Publications 92, Chicago, 1969.

Hansman, J. "An Achaemenian stronghold", in Hommages et Opera Minora III, *Monumentum H.S. Nyberg III* [Air 6], Leiden: Brill, 1975.

Hansman, J. Elamites, Achaemenians and Anshan, *Iran*, 10, 1972: 101-125.

Harmatta, J. "The literary patterns of the Babylonian edict of Cyrus", *Acta Antique Scientiae Academicae Hungaricae*, 1971, 19: 217-231.

Haubold, Johannes, "Xerxes' Homer". *Cultural Responses to the Persian Wars: Antiquity to the Third Millennium*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

Henkelman, F.M. Cyrus the Persian and Darius the Elamite: a Case of Mistaken Identity, In: Rollinger, Robert et al. (eds.), *Herodot und das Perserreich/Herodotus and the Persian Empire*, Classica et Orientalia 3, Wiesbaden, 2008 (a).

Henkelman, W. F. M. Persians, Medes and Elamites, In: *Continuity of Empire(?):*

Assyria, Media, Persia, ed. By: G Lanfranchi, M. Roaf and R. Rollinger, History of the Ancient Near East Monographs 5, Padua, 2003 (a).

Henkelman, W.F.M. An Elamite Memorial: the Šumar of Cambyses andHystaspes, in: W. Henkelman & A. Kuhrt (eds.), *A Persian Perspective: Essays in Memory of Heleen Sancisi-Weerdenburg* (AchHist 13), Leiden, 2003 (c): 101-172.

Henkelman, W.F.M. and Stolper, M.W., Ethnic identity and ethniclabelling at Persepolis: The Case of the Skudrians, in: P. Briant & M. Chauveau (eds.),*Organisation des pouvoirs et contacts culturels dans les pays de l'empire achéménide* (Persika14), Paris, 2009: 271-329.

Henkelman, W.F.M., "Consumed before the King." The Table of Darius,that of Irdabama and Irtaštuna, and that of his Satrap, Karkiš, in: B. Jacobs & R. Rollinger (ed.),*Der Achämenidenhof* (Classica et Orientalia 2), Wiesbaden, 2010: 667-775.

Henkelman, W.F.M., The Other Gods Who Are. *Studies in Elamite-IranianAcculturation Based on the Persepolis Fortification Tablets* (AchHist 14), Leiden, 2008(b).

Henkelman, Wouter, Defining Neo-Elamite History, *Bibliotheca Orientalis*, 2003 (b), 60: 251-263.

Herzfeld, Ernst, "Bericht über die Ausgrabungen von Pasargadae 1928," *Archaeologische Mitteilungen aus Iran* 1 (1929-30): 4-16.

Higham, Charles, *The civilization of Angkor*, Phoenix, 2002.

Hinz, W. and Weber, D., review M. Boyce & I. Gershevitch (eds.), W.B.Henning Memorial Volume (London 1970*), Indogermanische Forschungen* 77, 1972: 290-302.

Hinz, W., Achämenidische Hofverwaltung, *ZAss* 61, 1971: 260-311.

Hinz, W., *Dareios und die Perser, eine Kulturgeschichte der Achämeniden*, vol.

1,Baden-Baden, 1976.

Hinz, W., Neue Wege im Altpersischen, GOF 3.1, Wiesbaden, 1973.

Hinz, Walter, Altiranisches Sprachgut der Nebenüberlieferungen, Unter Mitarbeit von Peter-Michael Berger, Günther Korbel und Annegret Nippa, Göttinger Orientforschungen III Reihe: *Iranica*, 3, Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag, 1975.

Holloway, Steven Winford, *Aššur is King! Aššur is King!: Religion in the Exercise of Power in the Neo-Assyrian Empire*, Brill, 2002.

Jacobs, B., Kyros der Große als Geisel am Medischen Königshof, *IrAnt* 31, 1996: 83-100.

Jaffery, Yunus, *History of Persian literature*, Delhi : Triveni Publications, 1981.

Johnson, G.A. The changing organization of Uruk administration on the Susiana plain, In: F.Hile (ed.) *The Archeology of Western Iran*, Washington D C. 1987.

Jonson, Jakob, "Cyrus the Great in Icelandic epic: A literary study", *Acta Iranica*. 1974: 49-50.

Jordanes, Jakob, *The origins and seesd of the Goths*, trans. by Charles C. Mierow, In: http://people.ucalgary.ca/~vandersp/Courses/texts/jordgeti.html.

Josephus, Flavius, *The Antiquities of the Jews*, Hendrickson Publishers, 2003.

Karasulas, Antony, *Mounted Archers Of The Steppe 600 BC-AD 1300*,Osprey Publishing, 2004.

Kellens, J. L'ideologie religeuse des inscriptions achemenides, *Journal asiatique*, 290: CCXC/2, , 2002: 417-464.

Kessler, M. Battle of the Gods: The God of Israel versus Marduk of Babylon: A Literary/ Theological Interpretation of Jeremiah 50-51. *Studia Semitica Neerlandica*, Assen, 2003.

Kindersley, Dorling, Grant, R.G *Battle, a Visual Journey Through 5000 Years of Combat*, London, 2005.

Kingsbury, Damien, *Human rights in Asia: a reassessment of the Asian values debate*, Macmillan, 2008.

Klaus Kiesow, Exodustexte im Jesajabuch: Liter arkritische und motivgeschichtliche Analysen, *Orbis biblicus et orientalis 24*; Freiburg: Universitats-verlag, 1979.

Konig, F. W., Die elamischen Konigsinschriften, *Archiv fur Orientforschung*, Beiheft 16, Graz. 1965.

Kramer, S. N.*The Sumerians: Their History, Culture, and Character*, Phoenix Books, 1971.

Kratz, R. *From Nabonidus to Cyrus, In: Melammu Symposia III* (Milano 2002), ed. A. Panaino and G. Pettinato. Helsinki, 2003.

Kratz, Rheinhard G. *Kyros im Deuterojesaja-Buch*, Tubingen: Mohr, 1991.

Kuhrt, A. Babylonia from Cyrus to Xerxes, In: Persia, Greece and the Western Mediterranean c. 525-479 b.c, ed. By J. Boardman et al., *Cambridge Ancient History*, Vol. 4, Cambridge University Press, 1988.

Kuhrt, A. Cyrus the great of Persian: Images and Realities, In: Representations of Political Power: *Case Histories from Times of Change and Dissolving Order in the Ancient Near East* ed. By: marlies HeintzBottom of Form and M. H. Feldman (eds), Winona Lake, 2007.

Kuhrt, A. In: From Babylon to Persian, Rituals of Royalty: Power and Ceremonial in Traditional Societies, ed. by David Cannadine, Simon R. F. Reidwig, Christoph and Steven Rendall, *Pythagoras*, Cornell University Press, 2005.

Kuhrt, A. *The Persian Empire: A Corpus of Sources of the Achaemenid Period*,

Volume 1, Routledge, 2007 (a).

Kuhrt, A. Usurpation, Conquest and Ceremonial: From Babylonia to Persia, In: D. Cannadine, ed., *Rituals of royalty: Power and ceremonial in traditional Societies*, Oxford: Clarendon Press 1987.

Kuhrt, Amélie, "13". *The Ancient Near East: C. 3000-330 BC*. Routledge, 1995.

Kuhrt, Amélie, "Babylonia from Cyrus to Xerxes". In Boardman, John. The Cambridge Ancient History: Vol IV - Persia, *Greece and the Western Mediterranean*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

Kuhrt', Amélie, 'The Cyrus Cylinder and Achaemenid Imperial Policy, *Journal for the Study of the Old Testament*, 25, 1983: 83-97.

Laato, Antti, The Servant of YHWH and Cyrus: A Reinterpretation of the Exilic Messianic Programme in Isaiah 40-55, Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1992.

Lambert, Wilfred G. "Notes Brèves 14 – Cyrus defeat of Nabonidus", *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires*, no. 1, 2007.

Lauren, Paul Gordon, *The evolution of international human rights*, University of Pennsylvania Press, 2003.

Lecoq P. 'Le problème de l'écriture cunéiforme vieux-perse' , *Acta Iranica*, 1ère série, 3, 1974: 25-107.

Lecoq, P., *Les inscriptions de la Perse achemenide*, Paris, 1997.

Lenfant, Dominique, *Ctésias de Cnide: La Perse, l'Inde, autres fragments*, Paris, Les belles lettres, 2004.

Levine, L.D., Geographical Studies in the Neo-Assyrian Zagros - II, *Iran* 12, 1974: 99-124.

Lewis, D.M., The Persepolis Tablets: speech, seal and script, in: A.K. Bowman &G. Woolf (eds.), *Literacy and power in the ancient world*, Cambridge, 1994: 17-32.

Lincoln, Bruce, *Discourse and the Construction of Society: Comparative Studies of Myth, Ritual, and Classification*. New York: Oxford University Press US, 1992.

Liverani, M., The Rise and Fall of Media, in: G.B. Lanfranchi, M. Roaf & R.Rollinger (eds.), *Continuity of Empire (?): Assyria, Media, Persia* (hane Monographs 5), Padova, 2003:1-12.

Llewellyn-Jones, Lloyd , "The First Persian Empire 550-330BC", In: *The Great Empires of the Ancient World*, ed. By Harrison, Thomas, Getty Publications, 2009.

Lockard, Craig A. *Societies, Networks, and Transitions: A Global History: To 1500*, Houghton pub. 2007.

Luckenbill, Daniel David. *The Annals of Sennacherib*. Oriental Institute Publications, University of Chicago, 1924.

Luxenberg, Christoph, The Syro-Aramaic reading of Koran, Verlag Hans Schiller, 2007.

MacGinnis, J. Herodotus' Description of Babylon. *Bulletin of the Institute of Classical Magee*, M. D. Have Persians created Judaism?, Personal Website, 2005.

Malbran-Labat, E., *Les inscriptions royales de Suse: Briques de V epoque paleo-elamite a i'Empire ne'o-e'lamite*, Paris, 1995.

Malekzadeh- Bayani, The eagle, symbol of divine glory, *Historical Studies of Iran*, No. 3, May 1975.

Mallowan, Max, "Cyrus the Great (558-529 B.C.)". *The Cambridge history of Iran*. Vol. 2, The Median and Achaemenian periods. Cambridge: Cambridge University Press, 1968.

Mallowan, Max, 'Cyrus the Great' in: Ilya Gershevitch (ed.): *The Cambridge History of Iran*, vol. II: The Median and Achaemenian Periods, Cambridge University

Press, 1985.

Martin, Peter W. and Lin, Angel M. Y. Decolonisation, *Globalisation: Language-in-Education Policy and Practice*, New Perspectives on Language and Education series, Clevedon, 2005.

Mayrhofer, M., *Onomastica Persepolitana*. Das altiranische Namengut der Persepolis-Täfelchen (SbÖAW 286), Vienna, 1973.

McCall, B., *The Mamasani Archaeological Survey*: Epipalaeolithic to Elamitesettlement patterns in the Mamasani district of the Zagros Mountains, Fars Province, Iran, University of Sydney, 2009.

McKenzie, John L. *Second Isaiah, Anchor Bible, Garden City*: Doubleday, 1968.

Miller, Margaret Christina, *Athens and Persia in the Fifth Century BC: A Study in Cultural Receptivity*, Cambridge University Press, 2004.

Miroschedji, P. de, La fin du royaume d'Ansan et de Suse et la naissance de I'Empire perse, *Zeitschrift für Syriologie*, 75, 1985: 265-306.

Miroschedji, P. de, Susa and the Highlands: Major Trends in the History of Elamite Civilization, In: *Yeki bud, yeki nabud*: Essays on the Archaeology of Iran in Honor of William M. Sumner, ed. By N. Miller and K. Abdi, Cotsen Institute of Archaeology Monograph, 48, 2003.

Miscall, Peter, D. *Isaiah*, Sheffield Academic Press, 1993.

Mitchell, T.C. *Biblical Archaeology: Documents from the British Museum*. London: Cambridge University Press, 1988.

Monte, G.F. del, *Repetoire Geographique des Textes Cuneiformes*, Band 6/2, 1992.

Monte, G.R del and Tischler, J. *Repetoire Geographique des Textes Cuneiformes*, Band 6, 1978.

Na’aman, Nadav, *Ancient Israel and Its Neighbors: Interaction and Counteraction*,

Eisenbrauns, 2005.

Nadon, Christopher, *Xenophon's Prince: Republic and Empire in the Cyropaedia*, Berkeley: University of California Press, 2001.

Nemet Nejat, Karen Rhea , *Daily life in ancient Mesopotamia*, Greenwood, 1998.

Nicol, M., Darvāzeh Tepe, *Iran* 9, 1971: 168-169.

Nicolas of Damascus, quoted in: Jacoby, F. *FGHIIA*, No.90, fr.66, 1989.

Noldeke, Th. "Ueber die Namen Persien und Iran", in *Aufsdtze zur persischen Geschichte*, Leipzig, 1887.

North, Christopher R. The Second Isaiah, Oxford: Clarendon, 1964.

Olmstead, A. T. *History of Assyria*, Chicago – London: C. Scriber's sons, 1923.

Oppenheim, A. L. “The Babylonian Evidence of Achaemenian Rule in Mesopotamia, In: *Cambridge History of Iran*, Vol. II, ed. By Ilya Gershevitch, 1985: 529-587.

Oppenheim, A. L. *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East*, With a Translation of an Assyrian Dream-Book, Transactions of the American Philosophical Society, New Series, 46/3, Philadelphia: American Philosophical Society, 1956.

Oppenheim, A. Leo. "Babylonian and Assyrian Historical Texts." In *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. Edited by J. B. Pritchard, (3rd ed.) Princeton University Press, 1969.

Oppenheim, A.L. "The Babylonian Evidence of Achaemenian Rule in Mesopotamia", In :*The Cambridge History of Iran* , ed by Ilya Gershevitch , Cambridge University Press, 1993.

Parker, R. A. and Dubberstein, W. H. *Babylonian Chronology 626 B.C. - A.D. 75*, Chicago, (1956)1971.

Parpola, S., and K. Watanabe, *Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths*, State Archives of Assyria Series, No. 2, Helsinki, 1988

Petrie, C.A., Asgari Chaverdi, A. & Seyedin, M., Excavations at Tol-e Spid, in: D.T. Potts & K. Roustaei (eds.), The Mamasani Archaeological Project, Stage One: Areport on the first two seasons of the ICAR - *University of Sydney expedition to the Mamasani District, Fars Province, Iran, Tehran,* 2006/1385: 89-134.

Petschow, H. *Zur Eroberung Babyloniens durch Cyrus: Die letzten vorepersischen*, 1987.

Porphyry, *Vita Pythagorae* (Life of Pythagoras), c. 270 AD — Porphyry, Life of Pythagoras, translated by Kenneth Sylvan Guthrie, 1920.

Posener, G. *La premiere domination Perse en Egypte*, Cairo, 1963.

Potts, D. T. Cyrus the Great and the Kingdom of Anshan, In: Sarkhosh Curtis, Vesta & Stewart, Sarah (eds.), *The Idea of Iran* I: Birth of the Persian Empire, Vol. 1. London, 2005.

Potts, D.T. *The Archaeology of Elam: Formation and Transformation of an Ancient Iranian State*, Cambridge University Press, 1999.

Potts, Daniel T. "Elamite Ula, Akkadian Ulaya, and Greek Choaspes : A Solution to the Eulaios Problem," *Bulletin of the Asia Institute*, 13, 1999: 27-44.

Powell, M. Merodach-Baladan at Dur-Jakin: A Note on the Defense of Babylonian Cities, *Journal of Cuneiform Studies* 34, 1982: 59-61.

Prasek, J. *Kyros der Grofie,* Leipzig: Hinrichs, 1912.

Ravn, O. E. *Herodotus' Description of Babylon*, Copenhagen, 1942.

Rawlinson, H. C. and T. G. Pinches. A Selection from the Miscellaneous Inscriptions of Assyria and Babylonia. *Cuneiform Inscriptions of Western Asia* 5. London: Harrison, 1909.

Reimer, D. J. *The Oracles against Babylon in Jeremiah* 50-51, San Francisco, 1993.

Rogers, Robert William. *Cuneiform Parallels to the Old Testament*. New York: Eaton & Mains, 1912.

Rollinger, R. "Der Stammbaum des achaimenidischen Konigshauses oder die Frage der Legitimitat der Herrschaft des Dareios", *Archäologische Mitteilungen aus Iran und Turan* , 30, 1998: 155-209.

Rollinger, R. *Herodots Babylonischer Logos*, Innsbruck, 1993.

Ruhi, Muhsen Adnan, *Zoroaster's Influence on Anaxagoras, the Greek Tragedians, and Socrates*, New York, 1969.

Sack, R. *Images of Nebuchadnezzar: The Emergence of a Legend*, Selinsgrove, 1991.

Sarkhosh Curtis, V. et al. *The Art and Archaeology of Ancient Persia: New Light on the Parthian and Sasanian Empires*, I.B. Tauris, 1998.

Schaudig, H. P. Die Inschriften Nabonids von Babylon und Kyros' des Grofien, samt den in ihrem Umfeld entstandenen Tendenzinschriften, *Alter Orient und Altes Testament* 256, 2001.

Scheil, V., *Textes élamites-anzanites*, troisième série (MDP 9), Paris, 1907.

Schmitt, R. "Amytis". *Encyclopaedia Iranica*. Vol. 1. Encyclopedia Iranica Foundation, 1985.

Schmitt, R. Arukku, In: *The Prosopography of the Neo-Assyrian Empire*, Volume 1/1, ed. By K. Radner, Helsinki, 1998.

Schmitt, R. Cyrus, In: *Encyclopaedia Iranica*, vol. 6, New York, 1993.

Schmitt, R. Iranische Anthroponyme in den erhaltenen Resten von Ktesias' Werk, *Iranica Graeca Vetustiora*, 3, Osterreichische Akademie der Wissenschaften, 2006.

Schmitt, R. Kuras, In: *The Prosopography of the Neo-Assyrian Empire*, Vol. 2/1, ed. By H. Baker, Helsinki, 2000.

Schmitt, R; Shahbazi, A. S; Dandamayev, M. A.; Zournatzi, A. "Cyrus". *Encyclopaedia Iranica*. Vol. 6, 1993.

Schmitt, Rüdiger, "ČIŠPIŠ", *Encyclopaedia Iranica* 5, 1992.

Schmitt, Rüdiger, *CYRUS I: The Name*, Routledge & Kegan Paul, 2010.

Schoors, Antoon, I Am God Your Saviour: A Form-Critical Study of the Main Genres in Is. XL-LV, VTSup 24; Leiden: Brill, 1973.

Schulz, Matthias, "Falling for Ancient Propaganda: UN Treasure Honors Persian Despot", Spiegel Online International, 15 July 2008.

Scurlock, J. A. Neo-Assyrian Battle Tacitics, In: Crossing Boundaries and Linking Horizons: *Studies in Honor of Michael C. Astour*, ed. G. D. Young, M. W. Chavalas, and R. E. Averbeck, Bethesda, Maryland, 1997.

Shahbazi, Sh. Early Sassanians' Claim to Achaemenid Heritage, *Namey-e Iran-e Bastan*, Vol. 1, No. 1 pp. 61-73.

Shahbazi, The traditional date of Zaraostra explained, *BSOAS*, 40 (27), 1977.

Sharma, Rajendra Kumar, *Urban Sociology*, Atlantic Publishers, 2004.

Shea, William H. The Search for Darius the Mede; *Journal of the Adventist Theological Society*, 12/1, Spring 2001.

Sherwin, Simon J. "Old Testament monotheism and Zoroastrian influence". In Gordon, Robert P. *The God of Israel: Studies of an Inimitable Deity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Silverman, Helaine and Ruggles, D. Fairchild, *Cultural Heritage and Human Rights*, Springer, 2008.

Skalmowski, W. "Two Old Persian Names", *Orientalia Lovaniensia Periodica*, 24,

1993: 73-77.

Smart, James D. *History and Theology in Second Isaiah: A Commentary on Isaiah 35*, 40-66, Philadelphia: Westminster, 1964.

Smith, Morton, Cohen, Shaye J.D.. ed. *Studies in the cult of Yahweh*, Volume 1. Leiden: Brill, 1996.

Smith, S. *Babylonian Historical Texts relating to the Capture and Downfall of Babylon*, London, 1924.

Snell, D. *Life in the Ancient Near East* (3100-332 B.C.), Yale University Press, 1997.

Stadter, Phillip A. "Fictional Narrative in the Cyropaedia", *American Journal of Philology* 119, 4, 1991.

Starr, I. M. *Queries to the Sungod: Divination and Politics*, State Archives of Assyria Series, No. 4, Helsinki, 1990.

Steve, M. J. Elam; histoire continue ou discontinue?, *MHEOP* 1, pp: 1-9, 1991.

Stolper, M. W. "Political History," in: E. Carter and M. Stolper, *Elam : Surveys of of Political History and Archaeology*, Berkeley, 1984.

Stolper, M.W. & Tavernier, J., From the Persepolis Fortification Archive Project, 1: An Old Persian Administrative Tablet from the Persepolis Fortification, *ARTA*, 2007.

Stolper, M.W., Achaemenid Languages and Inscriptions, in: J. Curtis & N. Tallis(eds.), *Forgotten Empire. The world of Ancient Persia*, London, 2005: 18-24.

Stronach, D. Darius at Pasargadae: A Neglected Source for the History of Early Persiam, In: *Recherches recentes sur V Empire achemenide*, Topoi Supplement 1, ed. M.-E Boussac, Lyon, 1997.

stronach, David,“of Cyrus, Darius and alexander: a new look at the 'epitaphs' of

Cyrus the Great”, in : R. Dittmann et al., Hrsg., *Variatio Delectat. Iran und der Westen, Gedenkschrift für Peter Calmeyer, Alter Orient und Altes Testament*, 272, 2000.

Stronach, I. "Anshan and Parsa: Early Achaemenid history, art and architecture on the Iranian Plateau", In: J. Curtis (ed.), *Mesopotamia and Iran in the Persian Period: Conquest and Imperialism 539-331 B.C.*, London, 1997a.

Stronach, I. "Of Cyrus, Darius and Alexander: A new look at the 'epitaphs' of Cyrus the Great", in R. Dittmann, B. Hrouda, U. Low, P. Matthiae, R. Mayer-Opificius and S. Thiirwachter (eds), *Variatio delectat: Iran und der Westen, Gedenkschrift fur Peter Calmeyer. Munster: Alter Orient und Altes Testament*, 272, 2000: 681-702.

Sturtvenant, E. H. and Bechtel, G. *A Hittite Chresthomathy*, Philadelphia : Linguistic Society of America,1935.

Sumner, W. M. Archeological measures of cultural continuity and the arrival of the Persians to Fars, *AH* 8, pp: 97-105, 1994.

Talbott, W.J. *Which Rights Should be Universal*?, Oxford University Press, 2005.

Tavernier, J. Iranica in de Achaemenidische Periode (ca. 550-330 v. Chr.): Taalkundige studie van Oud-Iraanse eigennamen en leenwoorden, die geattesteerd zijn in niet-Iraanse teksten, 3 vols. 2002.

Tavernier, J., “Some thoughts on Neo-Elamite chronology”, ARTA, 3, 2004: 1-44.

Tavernier, J., Elam: Neo-Elamite Period (ca. 1000-530 B.C.), in: W. Eder &J. Renger (eds.), *Chronologies of the Ancient World. Names, Dates and Dynasties* (Brill’s NewPauly, Suppl. 1), Leiden - Boston, 2006: 22-4.

Tavernier, J., Iranians in Neo-Elamite Texts, in: J. Álvarez-Mon & M.B.Garrison (eds.), *Elam and Persia*, Winona Lake, 2011: 191-261.

Tavernier, J., Iranica in the Achaemenid Period (ca. 550-330 B.C.). Lexiconof Old Iranian Proper Names and Loandwords, Attested in Non-Iranian Texts (OLA 158), Leuven - Paris - Dudley, 2007 (b).

Tavernier, J., Multilingualism in the Fortification and Treasury archives, in: P.Briant, W.F.M. Henkelman, M.W. Stolper (eds.), L'archive des Fortifications de Persépolis. Étatdes questions et perspectives de recherches (Persika 12), Paris, 2008: 59-86.

Tavernier, J., The case of Elamite tep-/tip- and Akkadian tuppu, Iran, 44, 2007 (a): 57-69.

Thomason, S.G., *Language Contact*, Edinburgh, 2001.

Torrey, Charles C. "Isaiah 41", *Harvard Theological Review* 44, 1951: 121-136.

Tuplin, Christopher, *The Failings of Empire: A Reading of Xenophon Hellenica 2.3.11-7.5.27*, Stuttgart: F. Steiner, 1993.

Vallat, F. "Nouvelle analyse des inscriptions neo-elamites", in: *Collectanea Orientalia, Histoire, Arts de I'espace et Industrie de la terre : Etudes offertes en hommage a Agnes Spycket*, ed. H. Gasche and B. Hrouda, Neuchatel, 1996.

Vallat, F. Darius, l'héritier légitime, et les premiers achéménides, in: J. Álvarez-Mon & M.B. Garrison (eds.), *Elam and Persia*, Winona Lake, 2011: 263-284.

Vallat, F., Cyrus l'usurpateur, in: M.-F. Boussac (ed.*), Recherches récentes sur l'Empire achéménide* (Topoi 7, Suppl. 1), Lyon, 1997: 423-34.

Vallat, F., Darius le Grand Roi, in: J. Perrot (ed.), *Le palais de Darius à Suse(Iran): une résidence royale sur la route de Persépolis à Babylone*, Paris: 2010: 50-71.

Vallat, F., Les noms géographiques des sources suso-élamites, Répertoire. *Géographique des Textes Cunéiformes* 11,Wiesbaden, 1993.

Van der Spek, R. J. 'Did Cyrus the Great introduce a new policy towards subdued

nations?' *Persica* 10, pp: 278-283, 1982.

Vanderhooft, D. S. *The Neo-Babylonian Empire and Babylon in the Latter Prophets*. Harvard Semitic Monographs 59, 1999.

Vanderhooft, David, Cyrus II, Liberator or Conqueror?, Ancient Historiography Concerning Cyrus in Babylon, In: Lipschits, Oded & Oeming, Manfred (eds.) *Judah and the Judaeans in the Persian Period*, Winona Lake, 2006.

Veenhoven, Willem Adriaan, and Ewing, Winifred Crum, *Case studies on human rights and fundamental freedoms: a world survey*, Brill Academic Pub., 1975.

Vera Chamaza, G.W., Der VIII. Feldzug Sargons II. Eine Untersuchungzu Politik und historischer Geographie des späten 8. Jhs. v. Chr. (Teil 1), AMI 27, 1994: 91-118.

von Rad, Gerhard, Old Testament Theology, trans. by D. M. G. Stalker, Oliver and Waithe, Mary Ellen, A History of Women Philosophers: Volume I: *Ancient Women Philosophers*, 600 BC – 500 AD, Springer, 1987.

Walker, C.B.F. "A recently identified fragment of the Cyrus Cylinder". *Iran : journal of the British Institute of Persian Studies* 10, 1972.

Waters, M. W., *A Survey of Neo-Elamite History*, State Archives of Assyria Series, No. 12, Helsinki, 2000.

Waters, M. W., *Cyrus and Susa, Revue dâAssyriologie*, volume CII, 2008: 115-118.

Waters, M.W., The Earliest Persians in Southwestern Iran: The TextualEvidence, *Iranian Studies* 32.1, 1999: 99-107.

Waters, Matt, Parsumas, Ansan, and Cyrus, In*: Elam and Persia*, ed. by Javier Alvarez-Mon and Mark B. Garrison, 2003.

Waters, Matthew W. "Cyrus and the Achaemenids", *Iran*, 42, 2004: 91-102.

Waters, Matthew W. "Darius and the Achaemenid line", *The Ancient History*

Bulletin, 10, 1996: 11-18.

Waters, W. A Survey of Neo-Elamite History, *SAAS* XII, Helsinki, 2000.

Watts, John D. W. Isaiah 34-66, *Word Biblical Commentary* 25, Waco, Texas: Word Books, 1987.

Weeks, L.R., Alizadeh. L.N., Alamdari, K., Khosrowzadeh, A. & Zeidi, M., Excavations at Tol-e Nurabad, in: D.T. Potts & K. Roustaei (eds.), *The MamasaniArchaeological Project, Stage One: A report on the first two seasons of the ICAR* - University of Sydney expedition to the Mamasani District, Fars Province, Iran, Tehran, 2006/1385: 31-88.

Weidner, E. F., Die altesete Nachricht uber das persishe Konigshaus. *AfO*, 7, 1931-1932: 1-7.

Westen, Gedenkschrift fur Peter Calmeyer, Munster: *Alter Orient und Altes Testament*, 272, 2000: 681-702.

Westermann, Claus, Isaiah 40-66, *Old Testament Library*, Philadelphia: Westminster, 1969.

Whidden, Christopher, The Account of Persia and Cyrus's Persian Education in Xenophon's Cyropaedia, *The Review of Politics* 69, 4 (2007): 539- 568.

Whybray, Roger N. *Isaiah 40-66, Grand Rapids*: Eerdmans, 1975.

Wiesehofer, J. "Fars ii. History in the pre-Islamic period", *Encyclopedia lranica*, 9, 1999: 333-337.

Wiesehofer, J. Kyros und die unterworfenen Volker: ein beitrag zur Einstehung von Geschichtes bewustein, QS, no. 26, pp: 107-126, 1987.

Wiesehöfer, Josef, "Kyros, der Schah und 2500 Jahre Menschenrechte. Historische Mythenbildung zur Zeit der Pahlavi-Dynastie", In: Mythen, Geschichte(n), *Identitäten. Der Kampf um die Vergangenheit*, ed. By Conermann, Stephan,

Schenefeld/Hamburg: EB-Verlag, 1999.

Wilcox, Peter, *Rome's Enemies: Parthians and Sassanids*. Osprey Publishing, 1986.

Wohl, H. A Note on the Fail of Babylon. *Journal of Ancient Near Eastern Studies* 2, 1969: 28-38.

Yeki bud, yeki nabud: Essays on the Archaeology of Iran in Honor of William M. Sumner. Los Angeles: Cotsen Institute of Archaeology Monograph 48, 2003.

Young, T. C., "Parsua, Parsa, and potsherds", In: N.F. Miller and K. Abdi (eds), *Yeki bud, yeki nabud*. Essays on the Archaeology of Iran in Honor of William M. Sumner. Monograph 48, 2003.

Young, T. Cutler, "The rise of the Persians to imperial power under Cyrus the Great", in *The Cambridge Ancient History*, In: Cambridge University Press, ed. by John Boardman,1982.

Young, T. Cuyler, Jr. "Cyrus", In: *Anchor Bible Dictionary*, Edited by D. N. Freedman, 1.1230-31. New York: Doubleday, 1992.

Zadok, R. "On the Connections between Iran and Babylonia in the Sixth Century B.C." *Iran*, 14, 1976: 61-62.

Zadok, R. Elamite Onomastics, *Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente Antico* VIII, 1991: 225-237.

Zadok, R. *The Elamite Onomasticon*, naples, 1984.

Zawadski, S. *The Fail of Assyria and Median-Babylonian Relations in Eight of the Nabopolassar Chronicle*, Poznan, 1988.

Zawadzki, Stefan,"Cyrus-Cambyses Coregency", *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale*, volume 90, 1996: 171-183.

Zeidi, M., McCall, B. & Khosrowzadeh, A., "Survey of Dasht-e Rostam-e Yek and Dasht-eRostam-e Do", in: D.T. Potts & K. Roustaei (eds.), *The Mamasani*

Archaeological Project, Stage One: A report on the first two seasons of the ICAR - University of Sydney expedition to the Mamasani District, Fars Province, Iran, Tehran, 2006/1385: 147-168.

کتابهایی دیگر به قلم دکتر شروین وکیلی

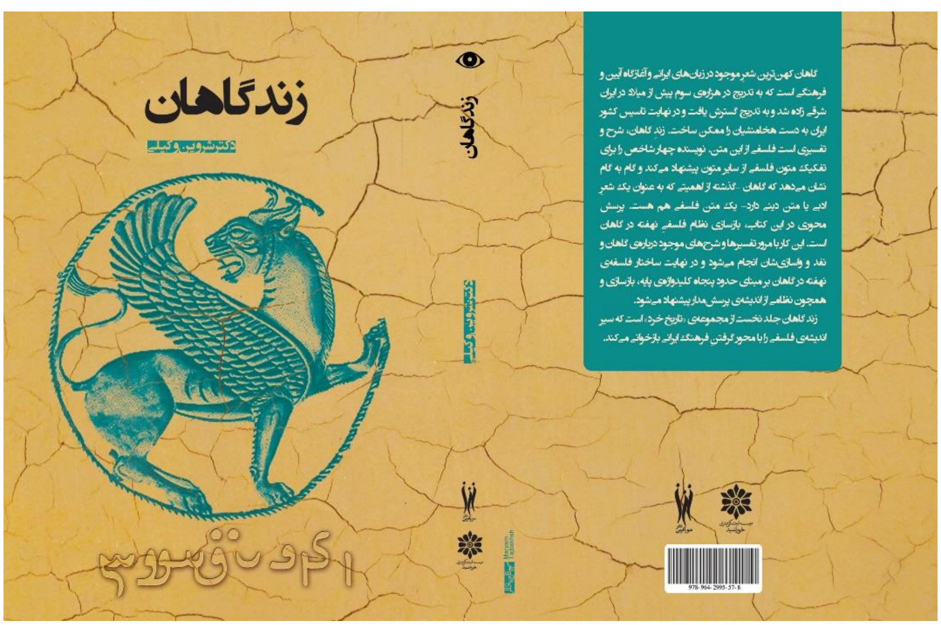
مجموعه‌ی تاریخ خرد ایرانی

کتاب نخست: زند گاهان، شورآفرین، ۱۳۹۴

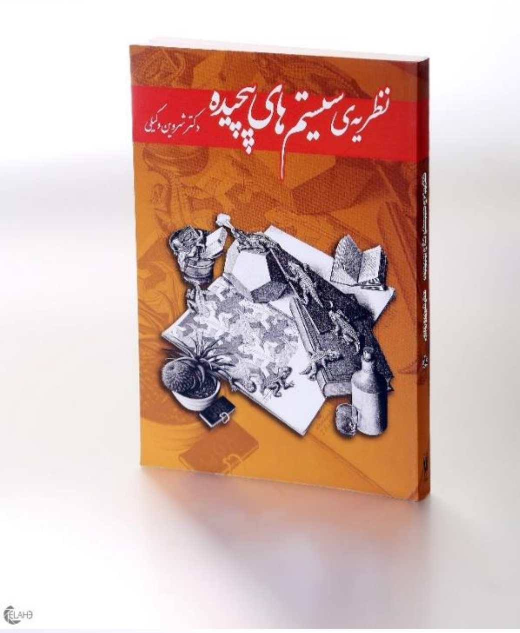
کتاب دوم: تاریخ خرد ایونی، علمی و فرهنگی، ۱۳۹۵

کتاب سوم: واسازی افسانه‌ی افلاطون، ثالث، ۱۳۹۵

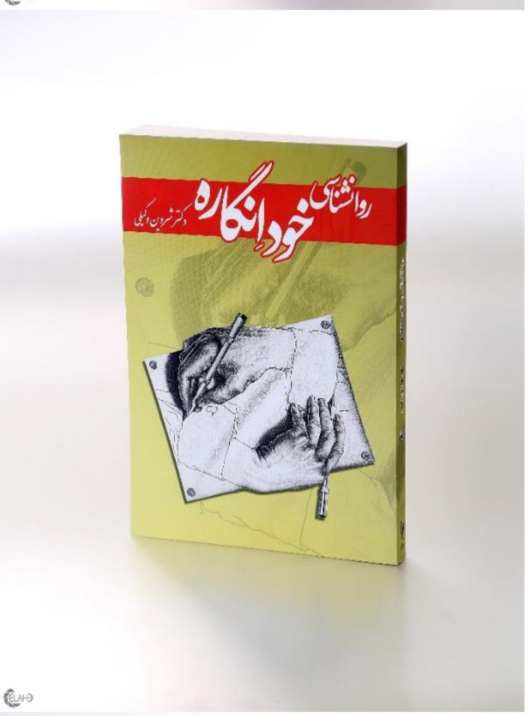
کتاب چهارم: خرد بودایی، خورشید، ۱۳۹۵



مجموعه‌ی دیدگاه زروان

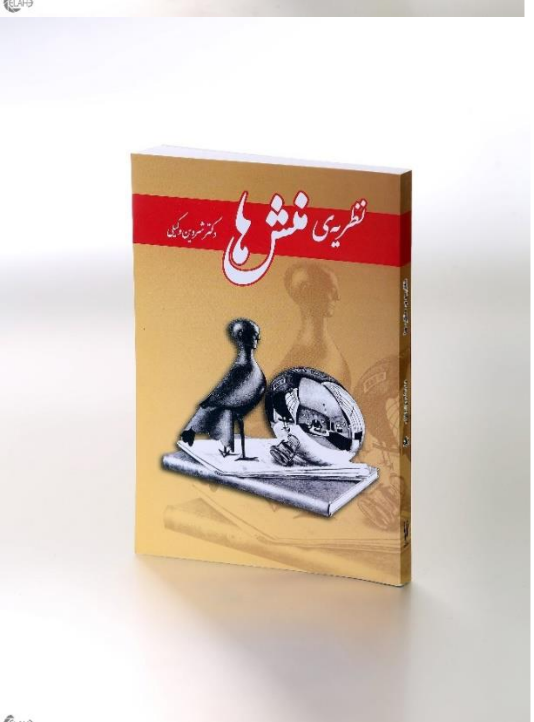


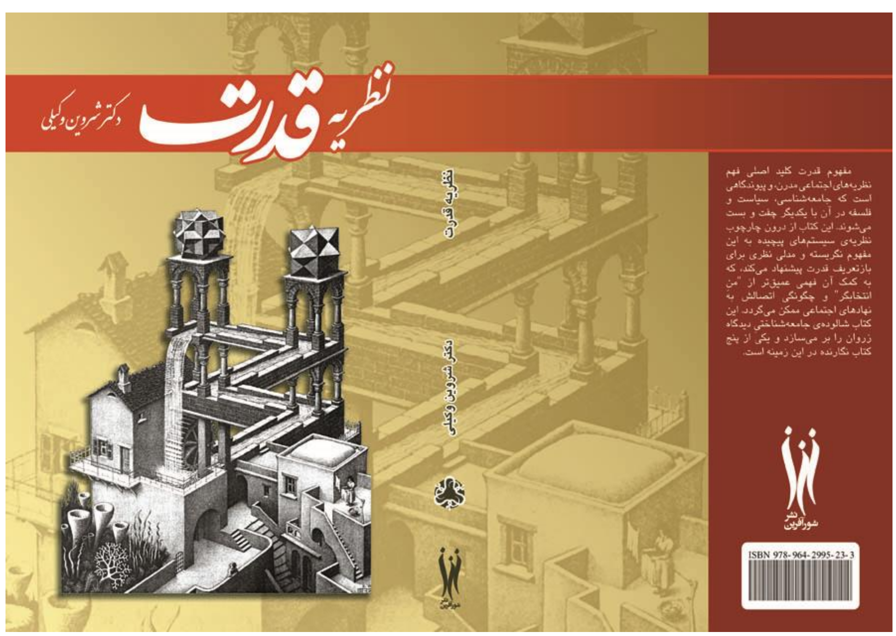
کتاب نخست: نظریه‌ی سیستمهای پیچیده، شورآفرین، ۱۳۸۹



کتاب دوم: روانشناسی خودانگاره، شورآفرین، ۱۳۸۹

کتاب سوم: نظریه‌ی قدرت، شورآفرین، ۱۳۸۹





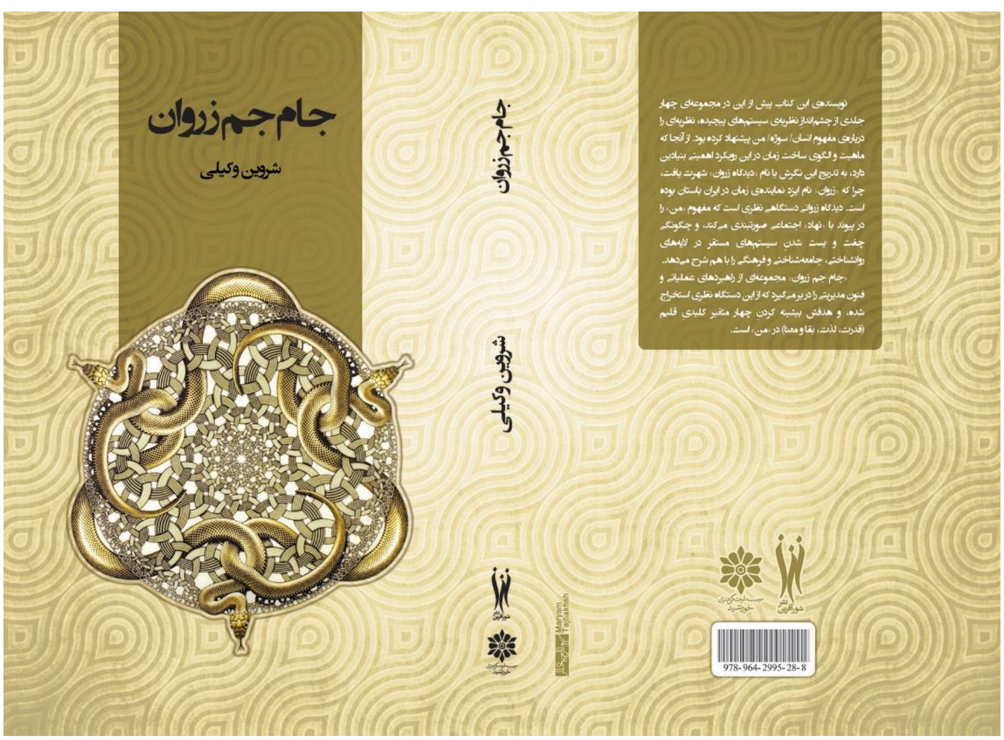


کتاب پنجم: درباره‌ی زمان؛ زروان کرانمند، شورآفرین، ۱۳۹۱



کتاب ششم: زبان، زمان، زنان، شورآفرین، ۱۳۹۱

کتاب هفتم: جام جم زروان، شورآفرین، ۱۳۹۳



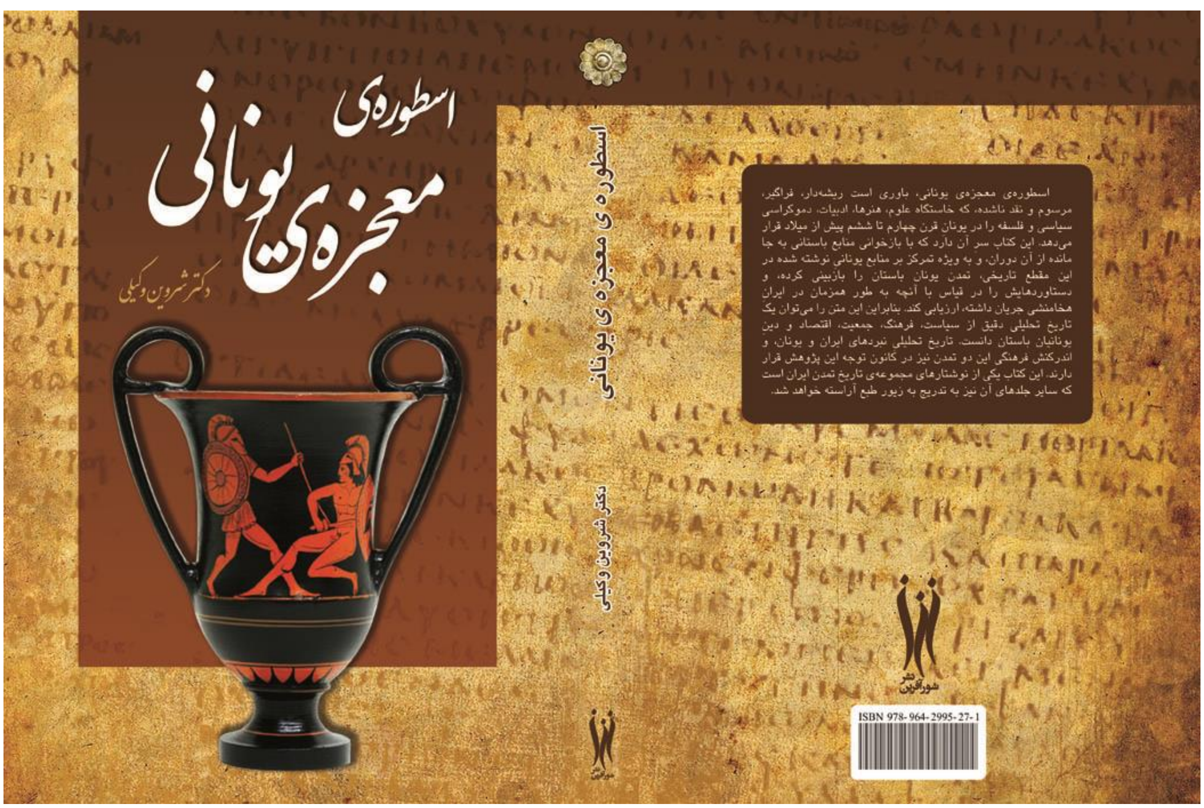
مجموعه‌ی تاریخ تمدن ایرانی

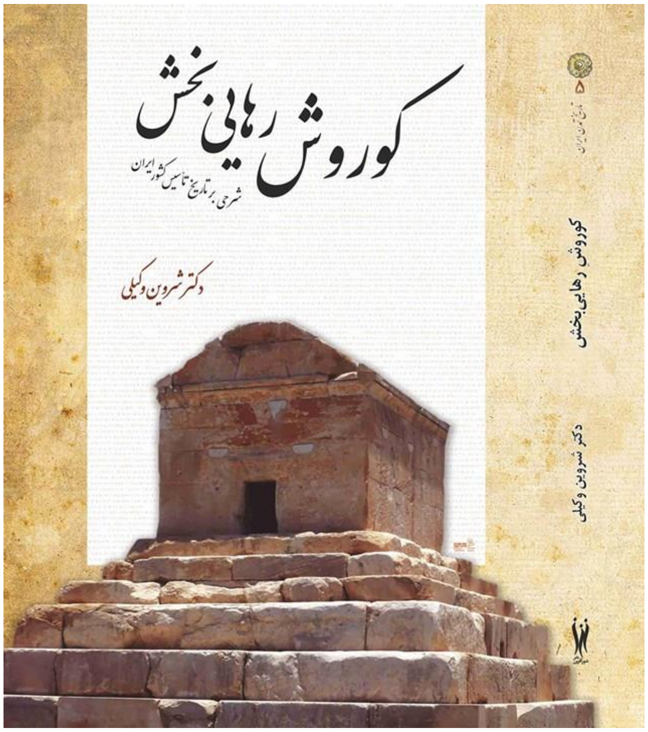
کتاب نخست: کوروش رهایی‌بخش، شورآفرین، ۱۳۸۹–۱۳۹۱

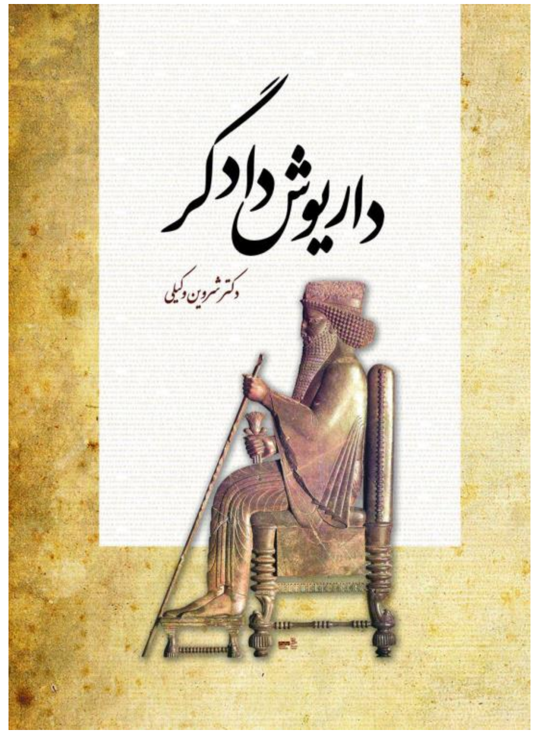
کتاب دوم: اسطوره‌ی معجزه‌ی یونانی، شورآفرین، ۱۳۸۹

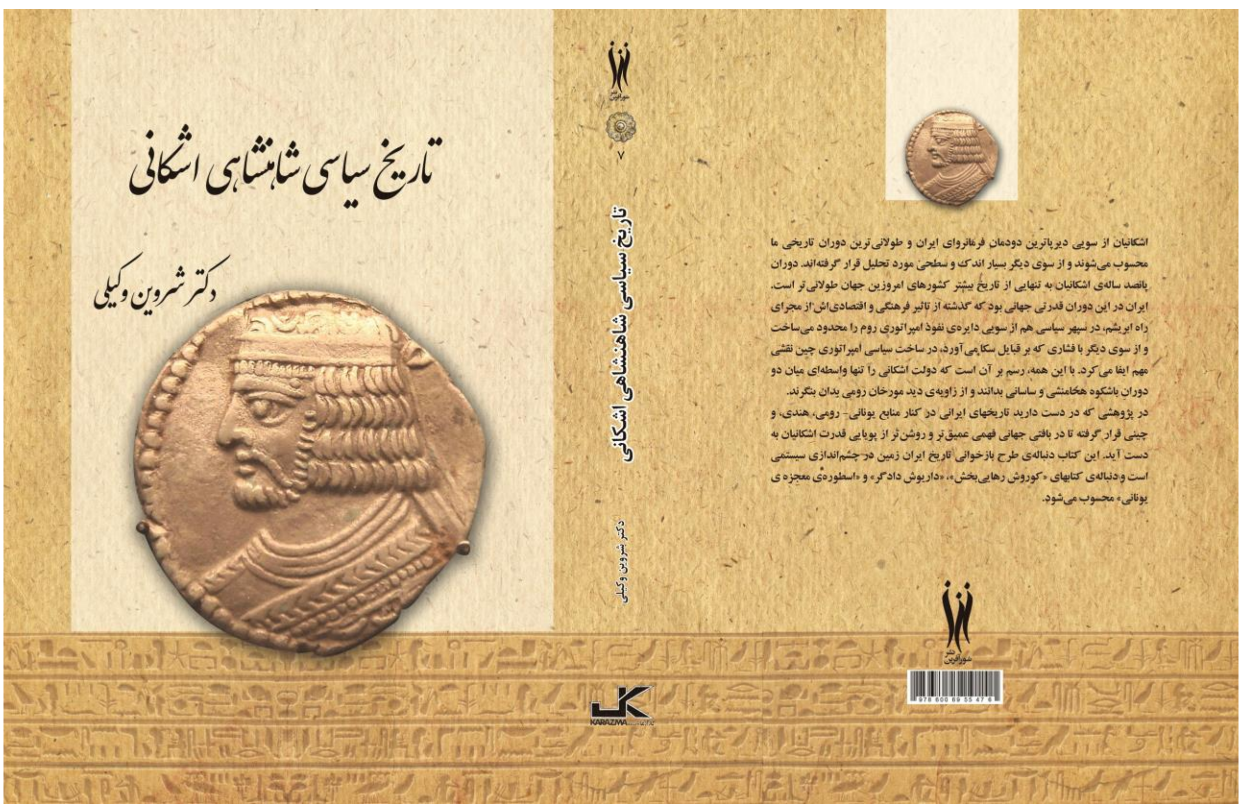
کتاب سوم: داریوش دادگر، شورآفرین، ۱۳۹۰

کتاب چهارم: تاریخ سیاسی شاهنشاهی اشکانی، شورآفرین، ۱۳۹۳




کوروش رهایی بخش
شرحی بر تاریخ تأسیس کشور ایران
دکتر شروین وکیلی
کوروش رهایی بخش
دکتر شروین وکیلی


داریوش دادگر
دکتر شروین وکیلی

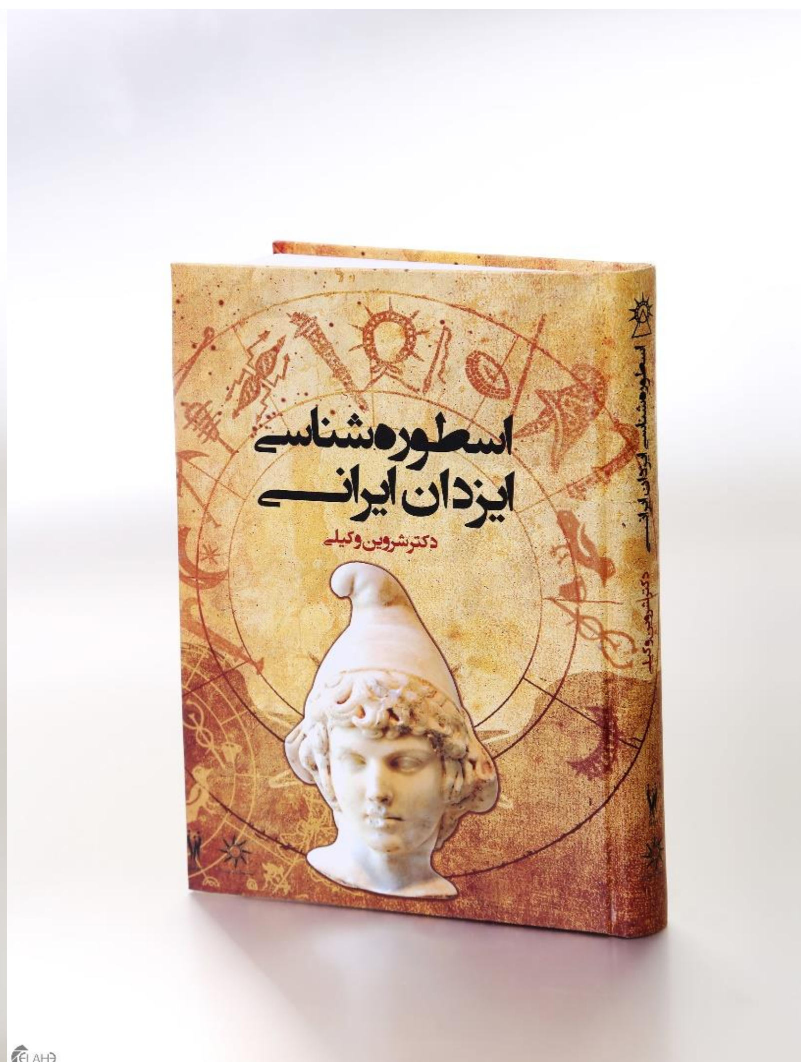

تاریخ سیاسی شاهنشاهی اشکانی
دکتر شروین وکیلی
تاریخ سیاسی شاهنشاهی اشکانی
دکتر شروین وکیلی
اشکانیان از سویی دیرپاترین دودمان فرمانروای ایران و طولانی‌ترین دوران تاریخی ما محسوب می‌شوند و از سوی دیگر بسیار اندک و سطحی مورد تحلیل قرار گرفته‌اند. دوران پانصد ساله‌ی اشکانیان به تنهایی از تاریخ بیشتر کشورهای امروزین جهان طولانی‌تر است. ایران در این دوران قدرتی جهانی بود که گذشته از تاثیر فرهنگی و اقتصادی‌اش از مجرای راه ابریشم، در سپهر سیاسی هم از سویی دایره‌ی نفوذ امپراتوری روم را محدود می‌ساخت و از سوی دیگر با فشاری که بر قبایل سکایی می‌آورد، در ساخت سیاسی امپراتوری چین نقشی مهم ایفا می‌کرد. با این همه، رسم بر آن است که دولت اشکانی را تنها واسطه‌ای میان دو دوران باشکوه هخامنشی و ساسانی بدانند و از زاویه‌ی دید مورخان رومی بدان بنگرند.
در پژوهشی که در دست دارید تاریخهای ایرانی در کنار منابع یونانی- رومی، هندی، و چینی قرار گرفته تا در بافتی جهانی فهمی عمیق‌تر و روشن‌تر از پویایی قدرت اشکانیان به دست آید. این کتاب دنباله‌ی طرح بازخوانی تاریخ ایران زمین در چشم‌اندازی سیستمی است و دنباله‌ی کتابهای «کوروش رهایی‌بخش»، «داریوش دادگر» و «اسطوره‌ی معجزه ی یونانی» محسوب می‌شود.

مجموعه‌ی اسطوره‌شناسی ایرانی

کتاب نخست: اسطوره‌شناسی پهلوانان ایرانی، پازینه، ۱۳۸۹

کتاب دوم: رویای دوموزی، خورشید، ۱۳۷۹

کتاب سوم: اسطوره‌شناسی آسمان شبانه، شورآفرین، ۱۳۹۱



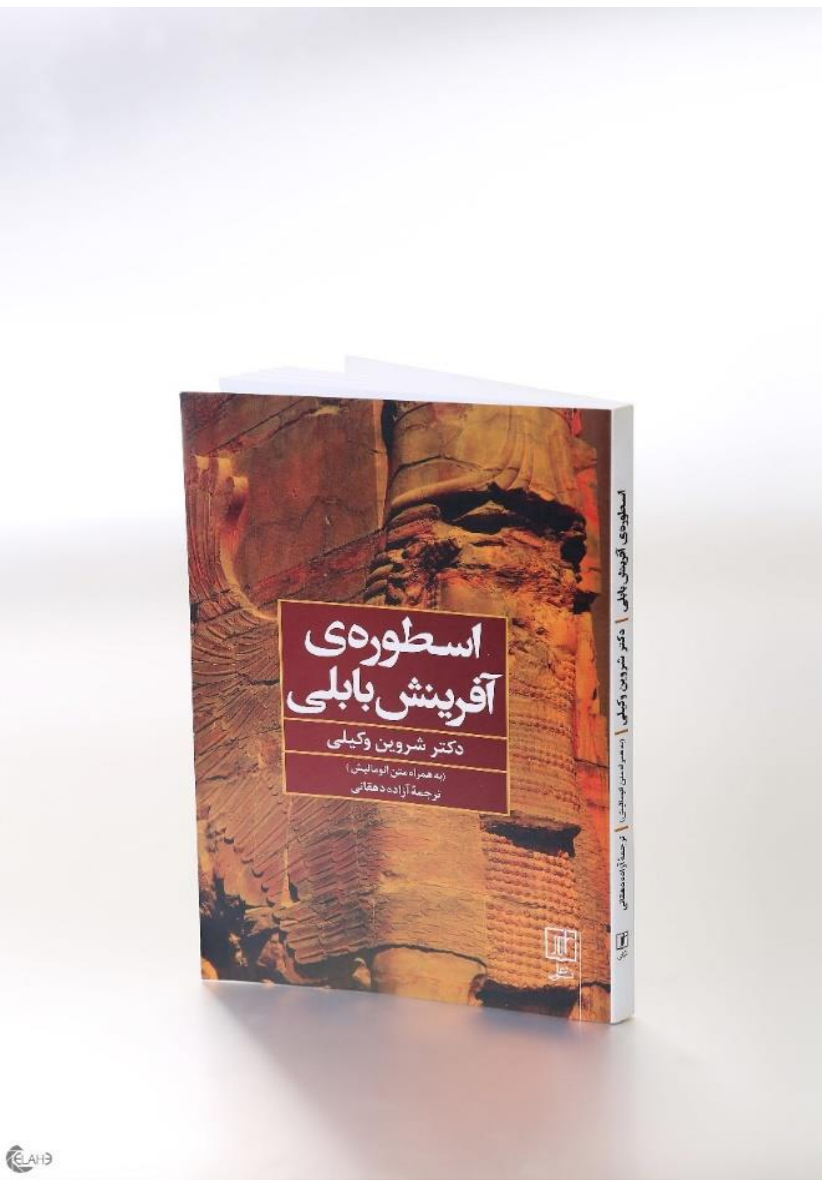


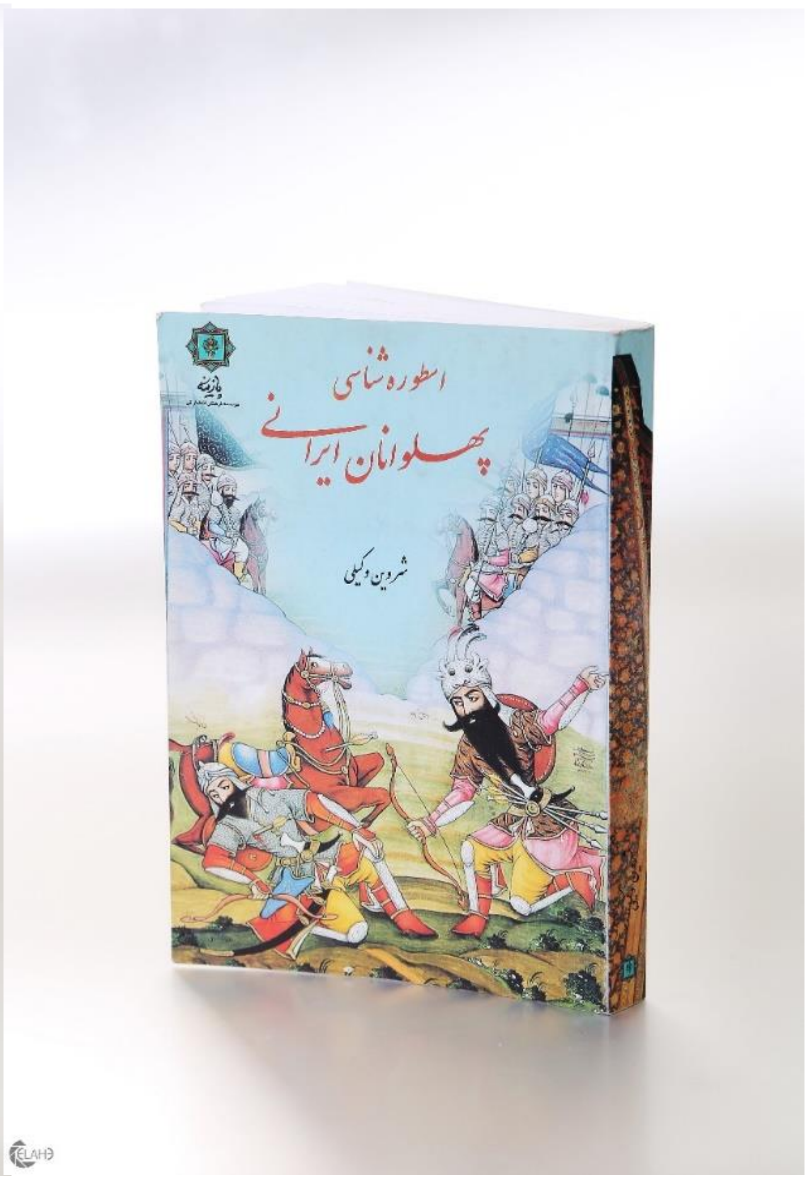
کتاب چهارم: اسطوره‌ی یوسف و افسانه‌ی زلیخا، خورشید، ۱۳۹۰

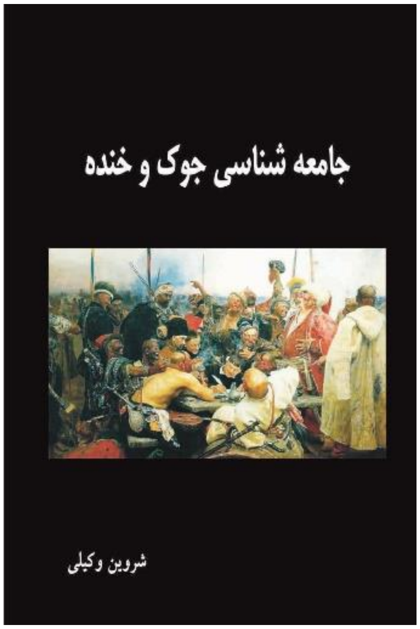
کتاب پنجم: اسطوره‌ی آفرینش بابلی، علم، ۱۳۹۲

کتاب ششم: پالایش‌های امپدوکلس، خورشید، ۱۳۹٤

کتاب هفتم: اسطوره‌شناسی ایزدان ایرانی، شورآفرین، ۱۳۹۵





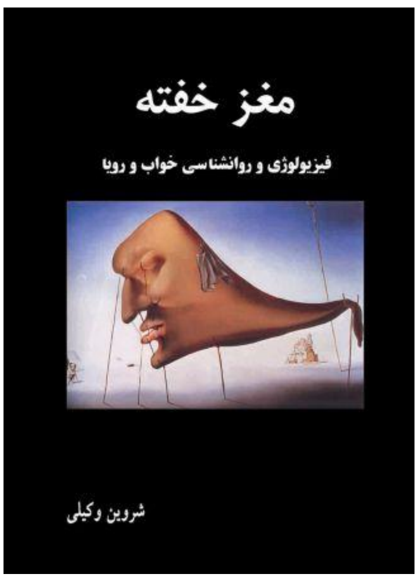


مجموعه‌ی عصب- روانشناسی و تکامل

کتاب نخست: کلبدشناسی آگاهی، خورشید، ۱۳۷۷

کتاب دوم: رساله‌ی هم‌افزایی، خورشید، ۱۳۷۷

کتاب سوم: مغز خفته، اندیشه‌سرا، ۱۳۸۵

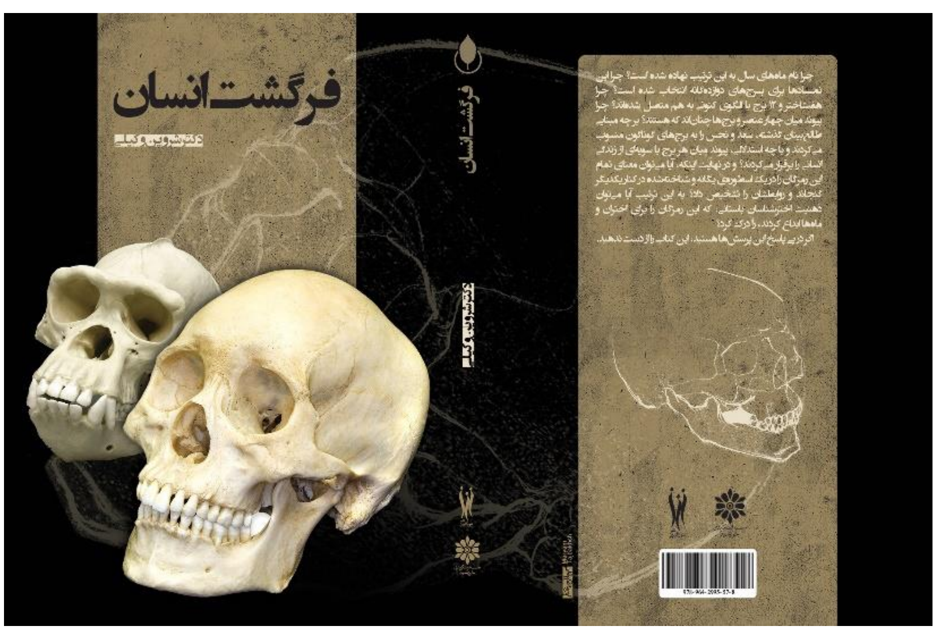


کتاب چهارم: جامعه‌شناسی جوک و خنده، اندیشه‌سرا، ۱۳۸۵

کتاب پنجم: عصب‌شناسی لذت، خورشید، ۱۳۹۱

کتاب ششم: فرگشت انسان، بی‌نا،۱۳۹٤

کتاب هفتم: همجنس‌گرایی: از عصب‌شناسی تا تکامل، خورشید،۱۳۹۵

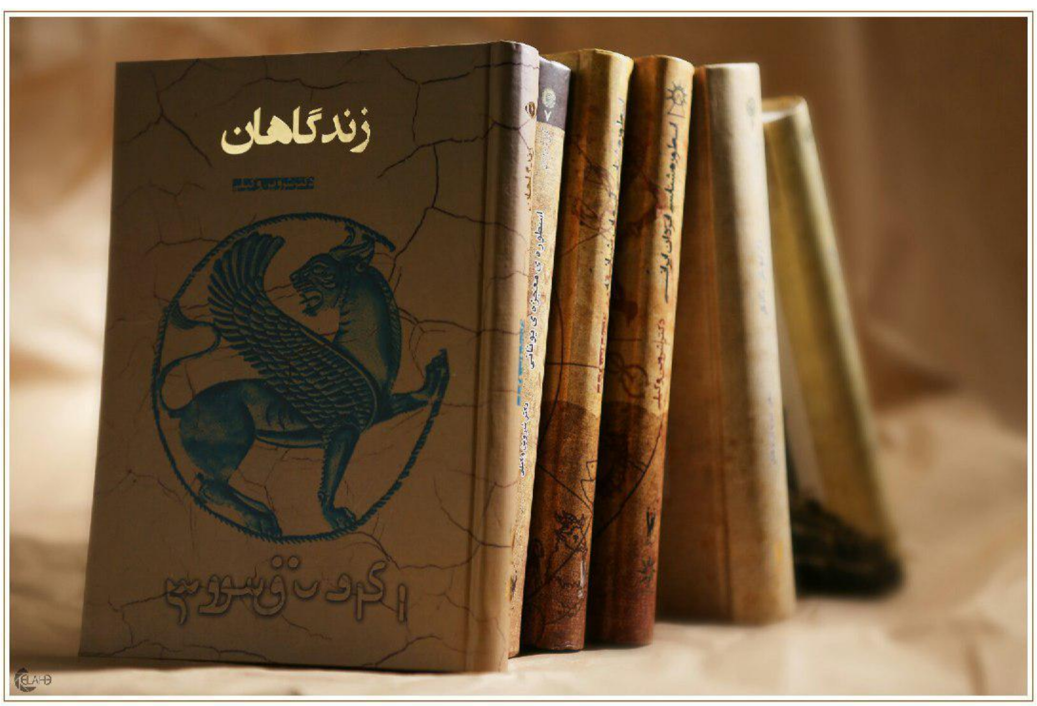


مجموعه‌ی فلسفه

کتاب نخست: آناتومی شناخت، خورشید، ۱۳۷۸

کتاب دوم: درباره‌ی آفرینش پدیدارها، خورشید، ۱۳۸۰

کتاب سوم: کشتنِ مرگ‌ارزان، خورشید، ۱۳۹۵



مجموعه‌ی داستان، رمان و شعر



کتاب نخست: ماردوش، خورشید، ۱۳۷۹

کتاب دوم: جنگجو، اندیشه‌سرا، ۱۳۸۱



کتاب سوم: سوشیانس، تمدن- شورآفرین، ۱۳۸۳

کتاب چهارم: جام جمشید، خورشید، ۱۳۸٦



کتاب پنجم: حکیم فارابی، خورشید، ۱۳۸۷

کتاب ششم: راه جنگجو، شورآفرین، ۱۳۸۹



کتاب هفتم: نفرین صندلی (مبل جادویی)، فرهی، ۱۳۹۱

کتاب هشتم: دازیمدا، بی‌نا، ۱۳۹۳

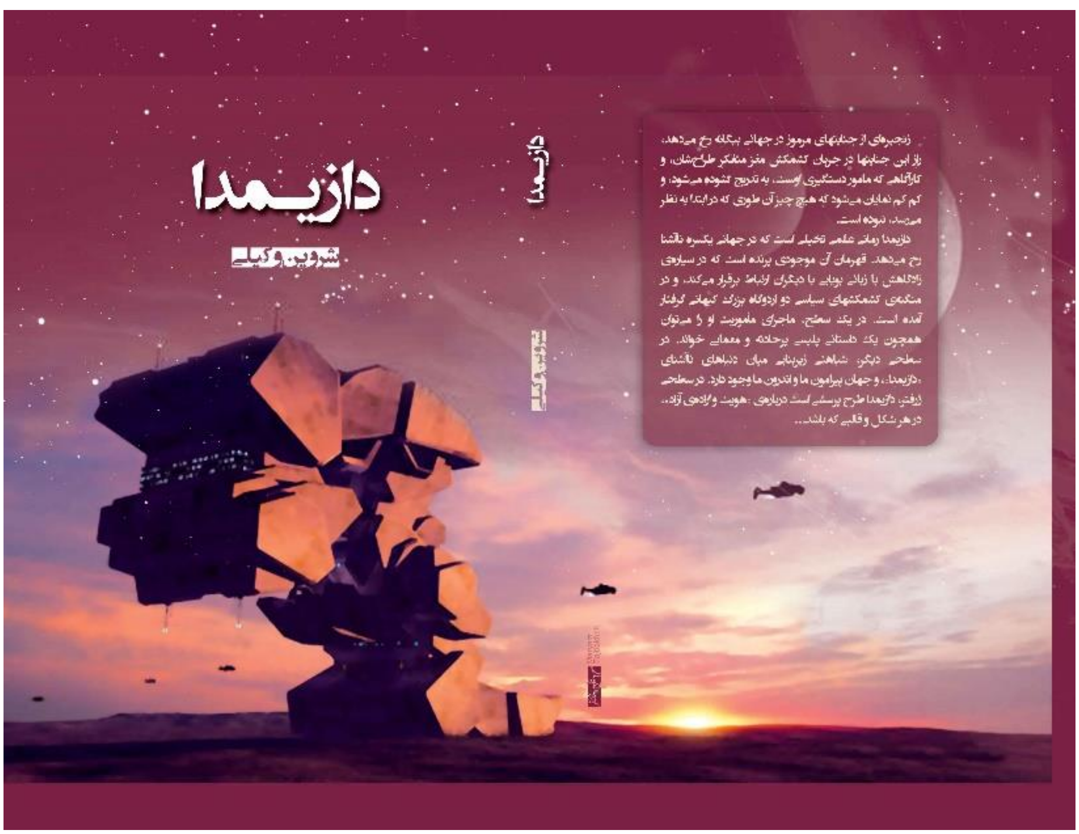
کتاب نهم: فرشگرد، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب دهم: جم، شورآفرین، ۱۳۹۵

کتاب یازدهم: آرمانشهر؛ مجموعه‌ی داستان کوتاه، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب دوازدهم: زریر؛ مجموعه داستان کوتاه تاریخی، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب سیزدهم: مرتاض؛ مجموعه داستان کوتاه طنز، خورشید، ۱۳۹۵



مجموعه‌ی راهبردهای زروانی

کتاب نخست: خلاقیت، اندیشه‌سرا، ۱۳۸۵

کتاب دوم: کارگاه مناظره، جهاد دانشگاهی دانشگاه تهران، ۱۳۹۲

کتاب سوم: بازی‌نامک، شورآفرین، ۱۳۹۵





مجموعه‌ی ادبیات

کتاب نخست: ملک‌الشعرای بهار، خورشید، ۱۳۹٤

کتاب دوم: نیمایوشیج، خورشید، ۱۳۹٤

کتاب سوم: پروین، سیمین، فروغ، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب چهارم: لاهوتی و شاعران انقلابی، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب پنجم: خویشتنِ پارسی، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب ششم: عشاق‌نامه، خورشید، ۱۳۹۵





مجموعه‌ی سفرنامه‌ها

کتاب نخست: سفرنامه‌ی سغد و خوارزم، خورشید، ۱۳۸۸

کتناب دوم: سفرنامه‌ی چین و ماچین، خورشید، ۱۳۸۹

کتابهای دیگر

کتاب نخست: نام شناخت، خورشید، ۱۳۸۲

کتاب دوم: کاربرد نظریه‌ی سیستمهای پیچیده در مدلسازی تغییرات فرهنگی، جهاد دانشگاهی دانشگاه تهران، ۱۳۸٤.

کتاب سوم: گاندی، خورشید، ۱۳۹٤

کتاب چهارم: رخ‌نامه: جلد نخست، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب پنجم: سرخ، سپید، سبز: شرحی بر رمانتیسم ایرانی، خورشید، ۱۳۷۹

مجموعه مقاله‌ها

جلد نخست: نظریه‌ی زروان، خورشید، ۱۳۹۵

جلد دوم: جامعه‌شناسی، خورشید، ۱۳۹۵

جلد سوم: تاریخ، خورشید، ۱۳۹۵

جلد چهارم: اسطوره‌شناسی، خورشید، ۱۳۹۵

جلد پنجم: ادبیات، خورشید، ۱۳۹۵

جلد ششم: روانشناسی، خورشید، ۱۳۹۵

جلد هفتم: فلسفه، خورشید، ۱۳۹۵

جلد هشتم: زیست‌شناسی، خورشید، ۱۳۹۵

جلد نهم: آموزش و پرورش، خورشید، ۱۳۹۵

